COLUMBIA LIBRARIES OFFSITE
CU53290070
265;Y64
Die Sakramentenlehre

Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auvergne.

Von

Dr. Ziesché

Privatdozent in Breslau.

Separatabdruck aus Weidenauer Studien, IV. Band.

Wien 1911.

Selbstverlag. — Buchdruckerei Ambr. Opitz Nachfolger, Wien.

265 — Y64

Columbia University
in the City of New York

LIBRARY

Nicht für den Austausch bestimmt.

Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auvergne.

Habilitationsschrift

der

Katholisch-theologischen Fakultät

der

Universität Breslau

zur

Erlangung der venia legendi

vorgelegt von

Dr. theol. et phil. **Kurt Ziesché.**

Wien.
Ambr. Opitz Nachfolger.
1910.

265
Y64

Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auvergne.

Von Dr. **Ziesché,** Privatdozent in Breslau.

Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auvergne.

Von **Dr. Ziesché**, Privatdozent in Breslau.

1. Vorfragen.

Es ist nicht meine Absicht, hier über die Persönlichkeit und das Leben des W. v. A. Mitteilungen zu machen.[1]) Auch ist die Echtheit der für uns in Betracht kommenden Werke Ws. genügend gesichert; es sind dies seine Abhandlung über die Sakramente und eine zeitlich frühere Abhandlung über das Sakrament der Buße. Die Abfassungszeit dieser Werke ist nach Schindele[2]) nicht vor 1215 zu setzen; W. scheint nämlich die Bestimmungen des IV. Laterankonzils über die jährliche Beicht bereits zu kennen. Als Grundlage dieser Studie ist die Ausgabe der Werke Ws. von Blaise Leferon[3]) benutzt. Leider verdient sie das reichlich in ihrer Vorrede angewendete Selbstlob nicht so ganz und erregt nicht immer die Freude ihrer Leser; man merkt vielmehr, daß Leferon sich stark auf seine Mitarbeiter verlassen mußte und diese nicht so beschlagen waren, wie die Vorrede rühmt, sondern handwerksmäßig und gedankenarm arbeiteten; Interpunktion und Text, Überschriften, Einteilung und Randbemerkungen beweisen dies und zugleich die mangelnde Oberaufsicht. Die Benutzung des Textes wird dadurch oft

[1]) W. v. A., Guilelmus Alvernus s. Parisiensis, Bischof von Paris, vorher Lehrer an der Sorbonne, † 1249; vgl. N. Valois, G. d'Auvergne, sa vie et ses onvrages, Paris 1880; die übrige Literatur, siehe Überweg-Heinze, Grundriß, II, ⁹. 1905, S. 280.

[2]) Beitr. z. Metaph. d. W. v. A. Diss. phil. München 1900.

[3]) Guilelmi Alverni, Ep. Paris. op. omn. tomis duobus contenta Aurelia (Orléans), ex typogr. F. Hotot 1674.

recht erschwert. Man gewinnt aber zugleich den Eindruck, daß er wenigstens nicht absichtlich verändert worden ist: selbst offenbare und leicht zu klärende Mißverständnisse werden unbesehen abgedruckt. Unter diesen Umständen gibt die genaue Übereinstimmung des weitschichtigen Textes in seinen Teilen ihm eine ziemlich große Vertrauenswürdigkeit. Daher glaube ich nicht, daß die sehr wünschenswerte Einsicht der Handschriften an den Ergebnissen dieser Studie viel ändern könnte.[1])

Etwas mehr ist wohl über die sehr stark ausgeprägte schriftstellerische Eigenart Ws. v. A. zu sagen. Die Darstellungsart Ws. entspricht nicht den strengen Gepflogenheiten der späteren Scholastik. Sie sucht vielmehr in freier Erörterung und von verschiedenen Seiten her ihre Ergebnisse zu gewinnen und gerät daher mitunter in Wiederholungen und Abschweifungen. Trotzdem kann man das Streben des Autors nach streng logischer Gedankenentwicklung nirgend verkennen, und es bedarf oft nur geringer Umstellungen, um hinter seinen freien Ausführungen eine überraschende Planmäßigkeit zu entdecken. Die Sprache Wilhelms ist lebendig, oft packend und meist im schlichteren Sinne volkstümlich; einmal entschuldigt er sich sogar darob.[2]) Daher ist das reinere Latein, dessen sich noch St. Bernard befliß, für W. unbrauchbar, gesetzt daß er es noch hätte schreiben können; ebenso aber auch die neue klare und einfache Schulsprache, die in der Bildung begriffen war. Vielmehr gebraucht er das Latein nach Art einer Volkssprache, zieht sogar mitunter Ausdrücke der Volkssprache heran, so daß seine Werke philologisch nicht uninteressant sind. Es ist begreiflich, daß ihm

---

[1]) Der Druck der hier benutzten Ausgabe steht in zwei Spalten (a, b), die durch große Buchstaben in Unterabschnitte eingeteilt sind (A, B etc.); daher ist es leicht, mit Genauigkeit Anführungen zu machen; so weist z. B. I, 307 a. C. auf eine Stelle im ersten Bande, Seite 307, Spalte 1, Abschnitt C. Bei den Anführungen aus den Schriften über die Sakramente habe ich der Kürze wegen den Schrifttitel weggelassen.

[2]) I, 589 a. C.

das Latein öfters eine schwere Rüstung wird, die seinem Gedankengange hinderlich ist.

Auch die eigentlich theologische Methode Ws. ist eigenartig und interessant. Ihr oberster Grundsatz ist: die Autorität des Glaubens geht über die Autorität der natürlichen Verstandestätigkeit[1]); diese letztere setzt immer stillschweigend voraus, daß sie keinesfalls der Reinheit des katholischen Glaubens zu Nahe treten will.[2]) Da aber durch den mündlichen Lehrbetrieb und eine reiche Literatur die positive Darstellung des Glaubens aus Schrift und Tradition zu seiner Zeit genügend zur Geltung komme[3]), will er trotzdem den Weg vernünftiger Begründungen des Glaubens beschreiten. Nicht durch Hinweis auf ihre äußere Bewährung durch Wunder will er zum Beispiel die Kraft und den Nutzen der Sakramente dartun; auch nicht aus der Erfahrung derer, die sie würdig empfangen.[4]) Ihm kommt es vielmehr darauf an, der heilsamen Wahrheit der Sakramente auch bei denen eine Gasse zu bahnen, die sich durch Schriftstellen und Wunder nicht überzeugen lassen wollen.[5]) W. treibt also vorzüglich apologetisch-spekulative Theologie[6]); dabei bringt es die Übernatur der behandelten Gegenstände mit sich, daß er oft in Bildern und Gleichnissen spricht[7]), wobei er ein reiches kulturhistorisches Bild seiner Zeit vor uns ausbreitet. Auch die Mathematik zieht er zur Begriffserklärung gern heran.[8]) Trotz der Bilder und Gleichnisse aber behält seine Darstellung streng-wissenschaftlichen Charakter und unterscheidet sich bewußt von erbaulichen und paränetischen Auseinandersetzungen.[9]) Sie erhebt sich zwar mitunter zu erhabenem rhetorischen Schwunge[10]), kann aber auch eine

[1]) I, 571 b. B. [2]) I, 500 b. E. [3]) I, 498 a. E. [4]) I, 407 b. C. [5]) I. 408 b. F. [6]) I, 418 b. G. [7]) I, 416 a. G.

[8]) I, 454 a. H.; 536 a. H.; 340 a. H. Hier wäre zu prüfen, ob ihm die mathematische Erkenntnis schon als eine besonders sichere gilt, so daß wir es bereits mit einer Art geometrischer Metaphysik zu tun hätten, oder ob sie n u r gleichnisweise herangezogen wird.

[9]) I, 408 b. G.; 433 b. C.; de Leg. c. 29. I, 102 a. H.

[10]) I, 578 a.; 591 a. sq.

Spitzfindigkeit annehmen, bei welcher man sich in das 14. Jahrhundert versetzt glaubt.[1]) Übrigens ist W. in seiner Spekulation bemüht, nicht über den Rahmen der anerkannten kirchlichen Glaubenslehre durch Schulmeinungen herauszugreifen.[2])

Somit wird uns auch in Ws. Buch über die Sakramente eine spekulativ-theologische Behandlung des Gegenstandes in Aussicht stehen, die aber ihre Grundlage in den von W. vorher behandelten theologischen Lehren von der Wahrheit und dem Inhalte der geoffenbarten Religion erhalten hat[3]); der Ritus wird höchstens zur Erklärung des Dogmas herangezogen.[4]) Damit ist uns das Gesetz für die Lösung unserer Aufgabe gegeben: alles von W. Angeführte hat zunächst nur der Feststellung seines dogmatischen Besitzstandes zu dienen. Die dogmatische Kritik liegt in den bekannten Positionen des Tridentinums. Die historische Würdigung an der Hand der gleichzeitigen Literatur aber ist erst nach einer Reihe von Einzeluntersuchungen und im größeren Rahmen möglich und vielleicht lohnend. Sie würde sich auch sonst bei jeder derselben in vielem wiederholen.

2. Die Sakramente sind ein religiöses Bedürfnis; ihr Begriff.

„Durch die Sakramente werden die Menschen zum Zwecke der Religion und Gottesverehrung geheilt und geheiligt.“[5]) „Sie sind Wege und Tore zu den unschätzbaren Reichtümern der von Gott eingesetzten übernatürlichen Religion.“[6]) Sie hängen also zusammen mit der Lehre von Sinn, Zweck und Wert des menschlichen Lebens auf Erden; es fragt sich, ob sie von dessen Eigenart gefordert werden, ob die Religion Sakramente voraussetzt.

Der Wert des Lebens, seine Vollkommenheit besteht im Dienste Gottes, in der Bewahrung unserer eigenen

---

[1]) I, 421 a. D. sq.
[2]) I, 418 b. F.; 433 b, A; 434 b. F.
[3]) I. 407 a. B. [4]) 418 b. G. [5]) I, 407 a. C. [6]) I, 407 b. A.

Würde und in dem richtigen Verhältnisse der Menschen zueinander.[1]) Da Gott das menschliche Leben geschaffen, will er auch diesen seinen Wert, die Religion: er hat also für seine Gestaltung zum religiösen Leben sorgen müssen.[2]) Zu ihm aber gehört, wie schon gesagt, die rechte Ordnung des Verhältnisses der Menschen zueinander, ohne welche wir weder die Vorzüge unserer eigenen Stellung wahren, noch in der rechten Weise Gott dienen können, ganz abgesehen von der großen und wertvollen Anregung, die sich aus gemeinsamer Erstrebung des gleichen Zieles ergibt.[3]) Daher hat Gott Sorge tragen wollen für die Bildung einer eigenen religiösen Lebensgemeinschaft, der Kirche.[4])

Die religiöse Lebensgemeinschaft hat viele Ähnlichkeiten mit dem Staate, wie überhaupt mit jeder geordneten Gemeinschaft[5]). Trotzdem kann ihre Aufgabe von einer anderen irdischen Gemeinschaft nicht mitübernommen werden, weil sie durchaus eigenartig und übernatürlich ist. Das Leben der religiösen Gemeinschaft besteht nämlich wesentlich im Dienste Gottes, der Heiligung ihrer Glieder und ihrer gegenseitigen Liebe.[6]) Dieses Leben ist nach Ursprung und Wesen übernatürlich, ob es sich auch an natürliche Anlagen der Menschen anschließt.[7]) Es ist ein unmittelbares Werk und Geschenk Gottes[8]), und zwar in einer anderen Weise, als das natürliche Leben.[9]) Sein eigentliches Lebensprinzip ist der heilige Geist selbst[10]), die wesenhafte Liebe, welche die Glieder der Gemeinschaft untereinander und mit ihrem Haupte, Gott, verbindet.[11]) Daher ist der Inhalt und Zweck der religiösen Lebensgemeinschaft unvergleichlich höher, als alle irdischen Kulturgüter, die man etwa in anderen irdischen Gemeinschaften erreicht,[12]) und die Bildung einer eigenen religiösen Gemeinschaft gerechtfertigt und erforderlich. Er

---

[1]) I, 408 b. E.; vitam humanam totam esse sui auctoris obsequium, viventis officium, alienorum subsidium; cf. sq.

[2]) I, 408 b. H. [3]) I, 413 b. C. [4]) I, 409 a. [5]) I, 409. [6]) I, 408 b. H. [7]) I, 412 b. G. [8]) I, 411 b. C.; 412 b, E. [9]) I, 432 b. E. [10]) I, 413 a. A. [11]) I, 429 b. D. [12]) I, 410 b. G.

besteht in der heiligmachenden Gnade, der Kindschaft Gottes,[1]) die zur Hoffnung auf die himmlische Erbschaft berechtigt.[2])

Damit nun die religiöse Lebensgemeinschaft ihre Wirkungen äußern kann, muß sie sichtbar sein; eine Gemeinschaft, von der ich nichts weiß, ist keine. So allein entspricht es auch der irdischen Natur des Menschen[3]) und der Würde seines Schöpfers.[4]) Es muß also sowohl die Mitgliedschaft der Gemeinschaft, als auch ihre mannigfache Gliederung[5]) nach verschiedenen Gaben[6]) und Aufgaben[7]) äußerlich kenntlich gemacht werden. Diese Mitgliedschaft wird nun durch rein innere Heiligung erworben[8]) und ebenso unsichtbar sind die unterscheidenden Gnadengaben der Kirche. Daraus folgt, daß die innerlichen Gnadengaben der Kirche an äußerlich wahrnehmbare Zeichen geknüpft sein müssen; erst dadurch wird eine sichtbare religiöse Lebensgemeinschaft hergestellt. Der sichtbare Tempel der Kirche, der selbst gewissermaßen das äußere Zeichen der unsichtbaren Gnadengemeinschaft ist,[9]) kann sich nur durch sichtbare Heiligungen ihrer Glieder auferbauen. Wie wollte man sonst die Steine des Baues, die Kinder des Hauses, die Schafe der Herde erkennen und in ihren verschiedenen Gaben und Aufgaben unterscheiden?[10])

Das Wesen der Sittlichkeit also macht die Bildung einer Gemeinschaft der Menschen, ihre übernatürliche Ausgestaltung in der geoffenbarten Religion die Herstellung einer eigenen religiösen Gemeinschaft erforderlich, welche der irdischen Natur des Menschen entsprechend sichtbar sein muß. Da ihre Mitgliedschaft und Gliederung aber durch rein innere Eigenschaften, wie die Gnadengaben es sind, nicht kenntlich gemacht werden kann, sind letztere an äußere Zeichen gebunden; die Sakramente sind erforderlich

---

[1]) I, 414 a. F. b. F. [2]) I, 426 b. F. [3]) I, 412 b. E. [4]) I, 413 b. B; 410 b. F. [5]) I, 410 b. G. [6]) I, 411 a. D. [7]) I, 412 a. H. [8]) I, 409 a. sq. [9]) I, 549 a. C. [10]) I, 409 b. D.; 411 a. D.

zur Herstellung der Kirche, die ihrerseits eine Vorbedingung der übernatürlichen Religion ist.

Zum Begriff und Wesen des Sakramentes gehört somit die unsichtbare Gnadengabe und die äußere Kenntlichmachung ihrer Mitteilung.[1]) Selbstverständlich ist dabei das eigentliche Ziel die Heiligung, wie schon der Name des Begriffes andeutet.[2])

Damit ist jedoch nicht geleugnet, daß die äußere Bezeichnung der Gnadengabe, zu der sinnreiche Worte und Vorgänge gewählt werden, keinen eigenen Wert hätte. Es entspricht vielmehr durchaus den menschlichen Gewohnheiten[3]) und daher wohl auch den Bedürfnissen, wichtige innere Vorgänge durch ein passend gewähltes äußeres Zeichen zu versinnbilden.[4]) Denn es wirkt dieses der Natur des Menschen entsprechend durch seine Sinne auf seinen Geist; es hilft ihm, die Bedeutung des versinnbildeten inneren Vorganges mit Verstand und Herz zu erfassen und festzuhalten.[5])

Unsertwegen also, nicht seinetwegen bindet Gott seine himmlische Kraft an irdische Zeichen.[6]) Auch ohne sie also kann er den Menschen seine Gnadengaben und die Teilnahme an den Gütern der religiösen Gnadengemeinschaft vermitteln.[7])

---

[1]) I, 412 b. F.; et quia intentio sacramentorum duo continet, videlicet sacrationem et designationem, ita ut sacramentum sacrativa designatio sit vel designativa sacratio.

[2]) I, 411 b. A.; sicut vestimenta ad vestitiones et ornamenta ad ornationes et mumimenta ad munitiones, sic sacramenta ad sacrationes; cf. de Leg. c. 28. I, 94 a. F.

[3]) I, 410 a. E.

[4]) I, 411 a. C.; cf. de Leq. c. 27. I, 90 b. G.

[5]) I, 410 a.; cf. ib. H.; quia ergo signa visibilia ista . . . maxime memoriis hominum infigunt(ur) et fortes imaginationes inducunt, in quibus . . . affectiones excitantur et adjuvantur.

[6]) I, 410 b. F.

[7]) I, 410 b. E.; 413 a. D.; b. B.; 423 a. C.

3. Die Wirkweise der Sakramente.

Es erhebt sich nun die wichtige Frage nach der Wirkweise des äußeren Vorganges bei der Sakramentenspendung. W. v. A. bezeichnet diesen gesamten äußeren Vorgang als Form der Sakramente; der Gegensatz dazu wäre somit die Gnadenwirkung, die dabei innerlich erfolgt.[1]) Manchmal freilich versteht er unter „Form" nur die sakramentalen Worte,[2]) manchmal nur die sakramentale Handlung,[3]) manchmal wieder beides,[4]) es gehört nach ihm aber auch die richtige Intention des autorisierten Spenders der Sakramente zu ihrer Form;[5]) mitunter endlich versteht er sogar darunter den gesamten äußeren Vorgang der Sakramentspendung, sämtliche Zeremonien mit eingeschlossen.[6]) Der Kürze und Sachgemäßheit wegen werden wir hier — in vorübergehender und ausdrücklich kenntlich gemachter Abweichung vom heutigen theologischen Sprachgebrauche — die Summe aller indispensablen Vorgänge bei der Sakramentsspendung im Anschlusse an W. als ihre Form bezeichnen, also die richtig intendierte Wirksamkeit des rechtmäßigen Spenders in Wort und Handlung der Sakramentenspendung. Wie also wirkt diese Form, wie wirkt der Spender, wie sein Wort und Werk?

Von dieser gesamten Form lehrt W., daß sie zwar eine unabweisbare Vorbedingung der sakramentalen Gnade,[7]) aber weder ihre unmittelbar noch mittelbar wirkende Ursache ist. Es drückt sich vielmehr in ihr eine Bitte der Kirche[8]) aus, welche Gott ausnahmlos bewegt, seinerseits ganz allein und unmittelbar im Herzen des Empfängers die Gnadenwirkung hervorzubringen,[9]) sofern dieser Empfänger von seiner Seite der Gnadenwirkung kein Hindernis entgegensetzt,[10]) vielmehr ausdrücklich auch seinerseits sie erbittet[11]) und die inneren Bedingungen für sie setzt.[12])

---

[1]) veritas; I, 534 b, F. [2]) I, 418 b. G. [3]) I, 411 b. B.; 433 b. C. [4]) I, 419 b. A. [5]) I, 534 a. G. [6]) I, 429 a. C.; 461 a. A. [7]) I, 408 a. E.; 414 a. H. [8]) I, 412 a. f. [9]) I, 411 b. C.; 414 b. F. [10]) I, 420 a. E. [11]) I, 414 a. H. [12]) I, 414 a. E.; ib. H.

Man darf sich also nicht davon täuschen lassen, wenn W. sagt, daß die göttliche Kraft in dem Sakramente und durch das Sakrament wirkt.[1]) Er will damit nicht lehren, daß Wort und Werk des Spenders eine ihnen von Gott verliehene wunderbare Kraft haben, aus welcher die sakramentale Heiligung herfließe.[2]) Es wäre nämlich wohl denkbar, daß das äußere Zeichen eine solche natürliche Kraft habe, und es kommt bei dem Sakramente der Ehe sogar in Wirklichkeit vor. Die Lebensgemeinschaft zwischen Mann und Weib ist ein natürliches Heiligungsmittel. Das genügt aber W. noch nicht zum Begriffe des Sakramentes.[3]) Daß aber Wort und Werk des Spenders eine ihnen von Gott verliehene übernatürliche Heiligungskraft hätten, wird von W. geleugnet. Die Annahme einer übernatürlichen Kraft irgend welcher Worte, Bilder und Zeichen hat vielmehr nach W. immer den Geschmack des Heidnischen.[4]) Es kommt also bei den heiligen Sakramenten nach W.s Ansicht keinerlei solche objektive Wirksamkeit irdischer Worte und Handlungen in Betracht: Gott allein wirkt vielmehr, bewogen durch die Bitte der Gemeinschaft seiner Heiligen, der Kirche, welche durch die sakramentalen Worte des Spenders erfolgen, im Empfänger des Sakramentes innerlich das, was durch das sakramentale Zeichen äußerlich versinnbildet wird.[5]) Gott

[1]) I, 408 a. E. [2]) I, 433, b. D. [3]) I, 525 a. C.

[4]) De Leg. c. 23. I, 46 b. H.

[5]) I, 418 b. E.; si quis antem quaesierit, utrum sanctificatio ex aqua fit, sciendum est, quod non, sed ex solo Deo datore, qui invocatus ad hoc adest et assistit et operatur intus ad similitudinem et proportionem eius, quod aqna habet operari exterius. Et verba ista: baptizo te in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, invocatio sunt beatae et gloriosae Trinitatis, et hoc per insinuationem, ac si diceret: baptizo te in nomine id est nominatim invocatis Patre et Filio et Spiritu sancto, scilicet ad sanctificandum te. Alii intellexerunt, nomine, id est: in virtute Patris et Filii et Spiritus sancti. Qui omnes intellectus boni sunt et catholici, ut ille intelligatur facere, cuius nomine vel auctoritate fit, vel ex cuius parte fit, ac si diceret: non mea auctoritate, sed virtute Patris et Filii et Spiritus sancti. Etsi ergo ministerium adhibeam, illud est quod solum facio: cf. I, 550 b. E. F.

allein, nicht das äußere Zeichen selbst oder der Spender des Sakramentes, öffnet das Fenster unserer Herzen und verschafft dem Lichte der Gnade darin Einlaß.[1]) Nicht das sichtbare Wasser reinigt von der Erbsünde, sondern das unsichtbare Wasser des Heiles, und zwar auf die bittende Kraft der in Gewalt der Kirche gesprochenen sakramentalen Worte, die ihre Wirkung auf die hilfsbereite Güte Gottes nie versagen.[2]) Dieser Auffassung allein entspricht die Berufung auf Num. VI, 27, wo von dem alttestamentlichen Priestersegen gesagt ist: Invocabunt nomen meum super filios Israel, et ego benedicam eis. Nur insofern also, als die sakramentalen Gebetsworte der heiligen Kirche bittende Kraft haben, veranlassen sie die wunderbar wirkende sakramentale Gnade. Ein passendes Gleichnis dafür sind die irdischen Wunder, welche Gott auf das Gebet seiner Heiligen mitunter wirkt.[3]) Allerdings sind diese Bittworte der Kirche bei manchen Sakramenten ganz genau schon durch das heilige Evangelium festgesetzt, wie zum Beispiel bei der heiligen Taufe, sodaß eine wesentliche Änderung an ihnen die Wirkung des Sakramentes in Frage stellen würde.[4]) Trotzdem ist es nicht eine eigentümliche Kraft gerade dieser Worte, welche die Wirkung hervorbringt. Nur deshalb sind sie so bestimmt vorgeschrieben, weil sie, wie die sakramentale Handlung, eine besonders große Konvenienz zu den Wirkungen des heiligen Sakramentes haben und dadurch einen besonders kräftigen und heilsamen subjektiven Eindruck auf den Empfänger des Sakramentes machen werden,[5]) sowie deshalb, weil die Frei-

[1]) I, 419. a. C.

[2]) I, 418 b. G.; ut enim iste, qui baptizatur in aqua visibili sive mergitur, baptizetur aqua salutari invisibili, virtus facit benedictionis sive divinae invocationis, et hoc solo beneplacito et abundantia divinae pietatis, qua electis suis (sc. Ecclesiae) invocantibus se praesto est Deus; cf. I, 419 b. D; W. weiß auch sonst die beiden Begriffe der eigentlichen Wirkung und der unzertrennlichen Verbindung wohl zu unterscheiden; cf. I, 503 a. A.

[3]) I, 419 b. D.

[4]) I, 418 b. F.

[5]) De Rethorica divin. c. 22. I, 362 a. H.

stellung der sakramentalen Worte und Handlungen sehr leicht zu Spaltungen der religiösen Gemeinschaft führen würde.[1]) Nur streng gemeinsame Zeichen können die Sichtbarkeit der Kirche, von der oben die Rede war, herstellen. Trotz der Indispensabilität der bestimmten sakramentalen Handlung ist sie doch nur in dem Sinne Instrument der Gnade, als auf das mitunter in seiner Form ebenso genau festgesetzte Gebet der Kirche bei seiner Anwendung die göttliche Gnade hinzutritt und die vom sakramentalen Vorgang bezeichnete Wirkung innerlich hervorbringt.[2]) W. führt diese Anschauung ausdrücklich für alle heiligen Sakramente durch.[3]) Obwohl also zur Erzielung der Wirkung eines Sakramentes sowohl das äußere Zeichen, als auch die sakramentalen Worte durchaus nötig sind,[4]) ist doch die Wirkung des Sakramentes nach Ws. Ansicht allein Gottes Werk.[5]) Das äußere Zeichen ist nur als Sinnbild dieser Wirkung die sakramentalen Worte sind nur als ein Gebet zu fassen, allerdings als ein seitens der Barmherzigkeit Gottes wegen der Verdienste der Kirche[6]) immer erhörtes Gebet der Gemein-

[1]) De Leg. c. 28. I, 95 a. F.

[2]) I, 439 b. B. Quemadmodum aqua baptismalis vere est aqua regenerans, unda purificans, non natura sua, sed virtute divina, quae per verbum invocationis accedit ad elementum, id est sacrationis sive sanctificationis instrumentum. Nimmt man hierzu Ws. Ansicht von der Wirksamkeit der Instrumentalursache überhaupt, so ist hier ein leiser Übergang zu der Auffassung der Sakramente als wirksamer äußerer Zeichen vielleicht angedeutet; cf. De Un. I, II. c. 19. I, 714 b. G.

[3]) Da er bei der Firmung noch eigens sagt; invocatio seu benedictio operatur . . . robur . . . ex abundantia divinae bonitatis, beim Altarsakrament: benedictio ex eodem facit, darf man sich durch die kürzere Ausdrucksweise bei der weiteren Aufzählung nicht beirren lassen; I, 418 b. H; ganz deutlich wird der Sachverhalt zum Beispiel beim Sakrament der Ehe; nicht die eheliche Vereinigung von Mann und Weib an sich wirkt nach W. die sakramentale Gnade der Ehe, sondern das beim Abschluß der Ehe in Kraft des Gebetes der Kirche wirksame sakramentale Gebet; I, 525 a. B. D.; 418 b. H.

[4]) I, 420 b. H.; 423 b. B.; 550 b. E.

[5]) I, 439 b. A.

[6]) I, 534 b. H.; 537 b. C.; 538 b. F.

schaft seiner Heiligen.[1]) Trotzdem ist es als eine wesentliche Eigenart der heiligen Sakramente, durchaus festzuhalten, daß die Gnadenwirkung mit der Anwendung des äußeren Zeichens unzerreißbar verbunden ist, obwohl sie nicht in Kraft des Zeichens erfolgt. Dadurch unterscheiden sich die Sakramente wesentlich von den heiligen Zeichen im Alten Bunde, zum Beispiel der Beschneidung. Diese war ein Zeichen des Eintrittes in den Volksbund Israels mit Gott, und Kraft dieses Bundes wurde nach der Beschneidung die Erbsünde nachgelassen oder auch ein Schutzmittel gegen andere Sünden gewährt, nicht also so, als ob die Beschneidung zum Zwecke dieses Sündennachlasses eingesetzt wäre.[2]) Nichtsdestoweniger ist aber auch bei unseren Sakramenten der heilige Ritus nicht die Ursache der Heiligung; ja selbst das sakramentale Gebet ist nicht die Wirkursache der sakramentalen Gnade, sondern nur causa occasionalis.[3]) Man kann also nur soviel schließlich sagen: In den heiligen Sakramenten wird die äußere Handlung der Kirche von der inneren Wirksamkeit Gottes beständig begleitet. W. ist sich jedoch darüber klar, daß diese Auffassung von nur wissenschaftlichem Werte ist. Daher ermahnt er die Spender der heiligen Sakramente, ihre Intention nicht gemäß dieser wissenschaftlichen Ansicht zu gestalten, sondern sich dabei einfach mit der Meinung und Absicht des Evangeliums in Einklang zu setzen.[4])

Der Wichtigkeit des Lehrpunktes wegen mußte Ws. Lehre darüber allseitig dargelegt werden. Klarer wird sie bei kurzer

---

[1]) I, 420 a. E.; b. H.; 520 a. H.

[2]) De Leg. c. 28. I, 94 b. E.; valebat inquam (sc. circumcisio) ex consequente, etsi non expresse ex institutione ad tollendum originale peccatum et forte contra alia peccata . . ; ib. a. F.; sic (sc. circumcisio) non est veri nominis sacramentum, cuius adhibitio sen appositio, quantum in ipso est, non sacrat sen sanctificat illum, cui ad hoc adhibetur seu apponitur.

[3]) I. 421 a. A.; sanctificatio . . . sanctorum virtute fit et orationum et precum occasione sanctarum.

[4]) I, 418 b. F.

begrifflicher Konstruktion hervortreten. Es sind bezüglich der Wirksamkeit der heiligen Sakramente begrifflich folgende Auffassungen möglich. Einmal könnten sie bloße Symbole sein. Es gibt in der Religion solche heilige Gebräuche (sacra), welche nur insofern wirken, als sie Verstand und Herz der Menschen durch ihre symbolischen und ästhetischen Werte zur innerlichen lebendigen Beteiligung am Gottesdienste anregen.[1]) Auch die heiligen Sakramente haben, wie gezeigt, eine derartige subjektive Wirkung; aber ihre Wirksamkeit erschöpft sich nicht darin. Der vollste Gegensatz dazu wäre es, wenn die Sakramente innerlich wirksame äußere Gebräuche wären. Wie schon gezeigt wurde, lehnt W. auch diese Auffassung rundweg ab. Dazwischen liegt die Auffassung, daß die Form des Sakramentes seine aus anderweitiger Wirksamkeit hervorgehende Gnade nur darstellt, und zwar entweder als freiwilliges, also dispensables, oder aber als notwendiges Zeichen, ohne dessen Setzung auch die Gnadenwirkung nicht eintrifft, obwohl sie eben aus anderer Quelle, nicht aus dem Zeichen herstammt. Letzteres ist Ws. Ansicht. Die Form der Sakramente ist die des erörterten Zweckes der Sakramente wegen indispensable Bezeichnung ihrer von Gott gewirkten Gnaden. Sakramente sind innere Gnadengaben Gottes, deren Verleihung von Gott an bestimmte, sie äußerlich bezeichnende Vorgänge geknüpft ist.

4. Die Spender der Sakramente.

Zur Form der Sakramente gehört, wie oben mitgeteilt, im Sinne Ws. auch die Tätigkeit ihrer Spender; die eben besprochenen äußeren sakramentalen Vorgänge vollziehen sich ja nicht von selbst, sondern müssen vollzogen werden. Die Kirche ist es, die sie eigentlich vollzieht; Gottes Gnadenkraft erbetend, baut sie sich in ihnen auf. Sie kann jedoch jene einzelnen äußeren Vorgänge nur durch ihre

[1]) De Leg. c. 29. I, 101 a. B. sq.

Beauftragten vollziehen, da sie selbst ein Kollektivum ist. Den Auftrag erteilt sie wesentlich durch die Ordination. Es ist also streng darauf zu achten, daß der Spender der Sakramente wirklich im Besitze der Ordination ist.[1]) Sonst würde seine sakramentale Handlung nicht jenes stets erhörte Gebet der Kirche ausdrücken, welches den Sakramenten von Gott ihre Wirksamkeit erfleht. Aus demselben Grunde muß der Spender die kirchliche Form der Sakramente genau innehalten.[2]) Da er endlich ein willensbegabter und bewußter Mensch ist, der einen Auftrag annehmen oder ablehnen kann, muß er ihn bei der Spendung des Sakramentes wenigstens stillschweigend annehmen, und darf ihn sicher nicht ausdrücklich, wenn auch nur innerlich, ablehnen.[3]) Von diesem Gesichtspunkte aus ist die Gültigkeit der Sakramentenspendung durch Häretiker mitunter in Zweifel zu ziehen. Wenn sie allerdings die kirchliche Form genau anwenden[4]) und entweder ausdrücklich oder stillschweigend die Absicht haben, im Auftrage der Kirche dabei zu handeln, so sind die von ihnen gespendeten Sakramente gültig,[5]) wenn auch unerlaubt gespendet. So vergleicht W. zum Beispiel den Taufcharakter, der einem so Getauften verliehen ist, mit einem zwar echten, aber gestohlenen Siegel.[6]) Schließt der Häretiker es dagegen ausdrücklich aus, im Auftrage der Kirche Christi dabei zu handeln und richtet das sakramentale Gebet ausdrücklich nur im Namen seiner häretischen Gemeinschaft an Gott, so bleibt es unwirksam, und seine Sakramentenspendung wäre null und nichtig.[7])

Somit beschränkt sich die Wirksamkeit des Spenders der Sakramente auf die richtige und bewußte Ausführung des Auftrages der Kirche; die Wirksamkeit der Sakramente

---

[1]) I, 539 b. C.

[2]) I, 419 b. A.; I, 433 b. D.; 434; b. F. H.

[3]) I, 420 b. G.; 534 a. G.; 535 a. A.

[4]) I, 422 b. H. [5]) I, 534 a. H. [6]) I, 422 b. G.

[7]) I, 534 a. G. b. G.; W. glaubt, dies sei die wahre Ansicht Cyprians, der also mit Unrecht von Augustinus getadelt werde.

aber geht in der besprochenen Weise nur von diesem Auftrage selbst aus, nämlich von der fürbittenden Kraft der Kirche,[1]) und in letzter Linie von Gott selbst.[2]) Die Sakramentenspender sind letzthin nur eines der Mittel, die äußere Bezeichnung der Gnaden und damit die Auferbauung der sichtbaren Kirche zu ermöglichen: daraus ist das Gesetz ihrer Wirksamkeit abzuleiten. Ihre Ordination, kirchliche Intention und die korrekte Vollziehung des Ritus sind gemeinhin äußerlich zu konstatieren: sie sind es daher, die indispensabel sind, wenn sie auch nicht eigentlich zur Gnadenerteilung mitwirken.

Würde Gott dagegen auch den Gnadenstand und die Heiligkeit der Spender der Sakramente zur Vorbedingung ihrer Wirksamkeit machen, so würde der Zweck der Sakramente, die sichtbare Kirche aufzubauen und die Gnadenspendung dem Bedürfnis der Menschennatur entsprechend sinnfällig zu machen, völlig vereitelt. Denn dann hinge die Wirksamkeit der Sakramente von einer äußerlich völlig unfeststellbaren Sache ab.[3]) Es entspricht freilich der persönlichen Würde der Diener Gottes, daß ihre eigene Heiligkeit die göttliche Segensquelle der Sakramente, die sie eröffnen, reicher strömen macht.[4]) Öffnen sie jene Quelle jedoch mit unheiliger Hand, so schädigen sie sich zwar selbst in empfindlicher Weise,[5]) berauben die Gläubigen jedoch keineswegs der wesentlichen Früchte der Sakramente. Oder sollte Gott eher von der Unheiligkeit eines Einzigen, als durch die Bitten der Gemeinschaft seiner Heiligen bewegt werden?[6])

---

[1]) I, 419 a, A.; 420 a. E.; 536 b. G.; 538 a. E. H.; b. H.; de Un. II, II. c. 146 I, 995 b. C.

[2]) De Un. II, II. c. 146 I, 995 b. C. Et intendo, quia ministerio eorum adest virtus omnipotentis ac misericordissimi Creatoris, quemadmodum orationibus eorum, cum rite fiunt, adest pius ac promptissimus exauditor, faciens, quod ab eis petitur: sic ministeriis exterioribus eorum adest ipse, inter quos (quae?) operatur, efficiens interius ac spiritualiter, quod designat exterius ministerio eorundem; cf. ib. I, 996 a. F.

[3]) I, 535 a. C. [4]) I, 420 b. G. [5]) I, 420 a. H. [6]) I, 535 a. D.

Sollte er viele Unschuldige für einen Schuldigen leiden lassen?[1]) Wie auch sollte die Sündhaftigkeit des Spenders die Wirksamkeit der sakramentalen Gnade hindern, da ja der Strom der Gnade nicht durch die Herzen der Ausspender, sondern von Gott, seinem Quell, unmittelbar in die Herzen der Empfänger der Sakramente fließt?[2]) Es ist dem Spender nicht ohne Grund bei der Vermittlung der wesentlichen Gnaden der Sakramente eine rein äußerliche Dienstleistung übertragen.[3]) Auch der Spender ist nach W. nicht Gnadeninstrument, sondern äußeres Bezeichnungsmittel der inneren Gnade. Daher ist es eine die Grundlagen und das Dasein der Kirche gefährdende und um des Scheines der Frömmigkeit willen doppelt gefährliche Irrlehre, zu meinen, daß die Wirksamkeit der Sakramente von der Heiligkeit ihrer Spender abhänge.[4]) Sakramente sind also innere Gnadengaben Gottes, deren Verleihung an bestimmte äußere Zeichen geknüpft ist, die von bestimmten äußerlich kenntlichen Menschen gesetzt werden. Diese bestimmten Menschen müssen von der Kirche, aus deren Bitten die Sakramente ihre Kraft erhalten, beauftragt sein, den Auftrag annehmen und richtig ausführen; ihre sittliche Qualifikation ist für die Wirksamkeit der Sakramente nicht wesentlich.

5. Der Empfänger des Sakramentes.

Ganz anders steht es mit der sittlichen Beschaffenheit des Empfängers, wie sich wiederum aus der Grundauffassung Ws. von den Sakramenten ergibt. Sie sind keine wirksamen Vorgänge, sondern bezeichnen nur äußerlich freie innerliche Gnadengeschenke des persönlichen Gottes an die Person des Empfängers. Eine solche Schenkung wider den Willen des Empfängers erscheint durch die Würde Gottes, ihre Aufnahme seitens eines widerstrebenden Willens durch die Natur des Geschenkes völlig ausgeschlossen. Da also die

[1]) I, 420 b. E. [2]) I, 420 b. F. [3]) I, 420 a. F.
[4]) I, 420 a. F. b. G.; I, 535 b. B. b. D.

Sakramente nicht objektiv, sondern persönlich wirken, ist der positive, aktuelle böse Wille ihres Empfängers ein absolutes Hindernis ihrer Wirkung.[1]) In dem Menschen, der durch die sakramentale Gnade geheiligt werden soll, muß nicht nur der aufrichtige Wille vorhanden sein, dauernde Freundschaft mit Gott zu schließen und allem, was Gott feind ist, für immer zu entsagen[2]); er muß dieser inneren Gesinnung sogar äußeren Ausdruck geben, die Kirche um das Sakrament bitten und den besonderen sittlichen Anforderungen für den Empfang der verschiedenen Sakramente entsprechen.

6. Die Einsetzung der Sakramente.

Aus der gesamten Darlegung geht nun schon so viel sicher hervor, daß die Sakramente irgendwelchen Anordnungen Gottes ihren Ursprung verdanken müssen; niemand, auch die Kirche nicht, kann selbstmächtig über Gottes Gnadenschätze verfügen. W. bemerkt auch im Allgemeinen unaufhörlich, daß die Sakramente auf Anordnungen Gottes zurückführen. Der Zeitpunkt ihrer Einführung fällt zusammen mit der Aufrichtung des Neuen Bundes und der Gründung der Kirche, deren Sichtbarkeit sie ja herstellen.[3]) Gott hat die Kirche gegründet[4]); er verschafft ihr auch in den heiligen Sakramenten die Formen und Gestaltungen ihres Daseins.[5]) Des Näheren aber spricht sich W. nirgends aus. Allerdings hängt es mit der spekulativen Richtung seiner Theologie offenbar zusammen, wenn er keinen Schriftbeweis der heiligen Sakramente gibt. Nur gelegentlich führt er die heilige Taufe auf die Anordnung der veritas in evangelio zurück[6]) und sagt, daß ihre Form im Evangelium vorgeschrieben und durch göttliche Autorität festgesetzt und bestätigt sei.[7]) Anderseits

---

[1]) I, 414 a. F.; 420 a. E. H. b. F.; 428 a. H.

[2]) I, 414 a. E. H.

[3]) Ihre so späte Einführung erklärt W. geschichts- und offenbarungsphilosophisch aus der Notwendigkeit langer auf sie vorbereitender Erziehung des Menschengeschlechtes durch Gott; I, 423 a. B.; 437 b. B

[4]) I, 410 b. H. [5]) I, 412 a. G. [6]) I, 418 b. F. [7]) I, 422 b. H.

will es so scheinen, als ob W. der Kirche doch ein sehr weitgehendes Recht über die sakramentale Ausschöpfung der Gnade Gottes zumesse. Er hält fest, daß alles, was sie als allgemeingültig auch in sakramentalen Angelegenheiten feststellen würde, Bestätigung von Gott erhält.[1]) Er scheint vielleicht selbst eine Entwicklung in der Wirkungssphäre der letzten Ölung anzudeuten, die ursprünglich mehr als körperliches Heilmittel, denn als Sakrament gegolten habe.[2]) Er rechnet die vier niederen Weihen zum Sakramente des Ordo und betrachtet sie nicht als ergänzende Zeremonien oder Sakramentalien und schreibt doch ihre Entstehung wie überhaupt die Ausgestaltung des Ordo in sieben Weihen der Frömmigkeit der Urkirche zu.[3]) Sicher schreibt er der Kirche die Gewalt zu, äußere Zeichen und Gebete festzusetzen, durch deren Anwendung die Gnaden der Taufe und Priesterweihe rückgängig gemacht werden könnten[4]), wie sie ja auch diese Gnaden unter anderen äußeren Formen verleihen könne.[5])

7. Die Sakramentalien.

Die große Gewalt der Kirche über den Schatz der göttlichen Gnade erweist sich nach W. auch in der Einführung und Ausspendung der Sakramentalien, welche ebenfalls äußere Bezeichnungen innerer Gnadenwirkungen sind und nach Ws. Ansicht in ihrer ganzen Wirkweise den Sakramenten durchaus gleichen und daher ihren Namen von den Sakramenten tragen.[6]) Auch sie wirken wie die Sakramente nur in Kraft des mit ihnen verbundenen Gebetes der Kirche[7]), also in letzter Linie in Kraft Gottes, nicht mit irgendwelcher eigenen, gewissermaßen objektiven Kraft.[8]) Ferner üben auch

---

[1]) I, 540 a. H. [2]) I, 554 a. E. [3]) I, 530 b. G. [4]) I, 540 a. F. [5]) I, 539 b. C. [6]) I, 554 b. F. [7]) I, 554 a. F.

[8]) De leg. c. 27. I, 87 a. b.; manifestum autem est tibi, quia haec .... non fiunt, nisi virtute omnipotentis creatoris: unde non petit christiana devotio ab aqua benedicta, ut fuget daemones, neque a campana, neque ab agno vel cereo benedicto, ut arceat fulgura et tempestates,

die ihre Wirkung nur aus, sofern der Empfänger oder Benützer der Wirkung von sich aus kein Hindernis setzt.[1]) Der Unterschied zwischen Sakramenten und Sakramentalien besteht also nach Ws. Ansicht nicht in ihrer Wirkweise; auch die Sakramente bezeichnen nur Wirkungen, die in Kraft des Gebetes der Kirche von Gott ausgehen, und die nur bei jenen Empfängern eintreten, die ihnen kein Hindernis setzen. Es ist beweisend, daß W. gerade diese letzte Bedingung bei Sakramenten und Sakramentalien mit ganz gleichen Worten geltend macht und sich ausdrücklich darauf beruft.[2])

Der Unterschied zwischen Sakramenten und Sakramentalien ist somit anders zu bestimmen. Während durch die Sakramente die Menschen selbst in ihren wesentlichen Lebensbeziehungen geheiligt werden, sind die Sakramentalien einerseits dazu bestimmt, diese Wirkung der heiligen Sakramente zu unterstützen und zu vervollkommnen, anderseits weihen und heiligen sie gewisse Sachen für den Dienst Gottes[3]), auch sie gehören also zu den Heiligungsmitteln im weiteren Sinne, zu den Türen und Wegen zur übernatürlichen Gnade[4]); dadurch unterscheiden sie sich mit den Sakramenten von den bloßen heiligen Gebräuchen (sacra), die, wie schon erwähnt, nur in einer natürlichen Weise zum Dienste Gottes disponieren.[5]) Die Sakramente dagegen machen die Menschen selbst heilig oder zu Mitarbeitern der Heiligung[6]); die Sakramentalien helfen die Bedeutung der sakramentalen Heiligung äußerlich darzustellen, ergänzen aber zugleich die sakramentale Gnadenwirkung. Daher sind die Taufzeremonien nicht bloße Zeremonien, sondern auch Gnadenmittel.[7]) Das Sakramentale der Tonsur gibt vorbereitende Gnaden für den

sed ab omnipotenti creatore ...; hniusmodi res vel signa non ex virtute aliqua, quae ex eis sit, sed omnipotentis virtute et beneplacito creatoris illaesos a praenominatis nocumentis protegunt se portantes.

[1]) I, 554 a. F.

[2]) I, 554 a. F.; nisi ut diximus per ipsos steterit; I, 420 a. E.

[3]) I, 407 a. C. [4]) I, 407 b. B.

[5]) De Leq. c. 29. I, 101 a. B. sq.

[6]) I, 554 a. E. [7]) I, 554 a. H.

Ordo [1]), das Sakramentale der Bischofsweihe vermehrt und dehnt die im Ordo verliehenen Gewalten aus.[2]) Ebenso bilden die Sakramentalien der Nonnenweihe, der Abts- und Königsweihe in eigenartiger Weise die in der Taufe verliehenen Gnaden fort.[3]) Diese fünf mit den Sakramenten eng verbundenen Sakramentalien werden im strengeren Sinne so genannt.[4]) Andere unter ihnen, wie die Pilgerweihe oder der bischöfliche Segen haben keine so engen Beziehungen zu den Sakramenten. Noch andere weihen Sachen oder Orte für den göttlichen Dienst [5]), um aber dadurch doch in letzter Linie der Heiligung der Menschen zu dienen.[6])

Auch die Sakramentalien sind also innere Gnadengaben Gottes, deren Verleihung an bestimmte äußere Zeichen geknüpft ist, die von bestimmten, von der Kirche beauftragten Menschen gesetzt werden. Sie wirken in der angegebenen Weise nicht weniger sicher, als die Sakramente; setzen nicht mehr als sie die sittliche Disposition des Empfängers voraus. Der Unterschied zwischen Sakramenten und Sakramentalien kann also nach Wilhelm v. Auvergne kein wesentlicher sein, sondern ein akzidenteller — hergenommen von der Größe und sozialen Bedeutung der beiderseits verliehenen Gnaden. Durch die Sakramente erhält die Kirche Gottes die Befriedigung unabweislich notwendiger Lebensbedürfnisse, durch die Sakramentalien aber weiteren nützlichen Gnadenschmuck und Gnadenhilfe.[7]) Daher sind die Sakramente zur Konstitution der Kirche zu rechnen und ihre Entstehung wird wesentlich mit ihrer Gründung zusammenhängen; die Sakramentalien dagegen werden mehr eine Sache der späteren Entwicklung sein.

8. Das sakramentale System.

Deshalb tritt auch bei W. in der Anzahl und Wechselbeziehung der sieben heiligen Sakramente recht deutlich

---

[1]) I, 554 b. E. [2]) I, 554 a. E. [3]) ib. [4]) I, 554 b. E.
[5]) I, 554 b. F.; de Leg. c. 27 I, 87 a. B.
[6]) I, 554 b. H. [7]) I, 554 a. F.

ihre wesentlich gemeinschaftsbildende Eigenart hervor, und nach dieser legt er sich sein sakramentales System zurecht. Die heilige Taufe führt den Menschen in die Gnadengemeinschaft der Kirche hinein.[1]) Die heilige Firmung erhöht die Kräfte des Christen, damit er die in der Taufe empfangene Waffenrüstung Gottes zu tragen nicht erlahme[2]) und dadurch zum Kampfe gegen die Angriffe der Außenstehenden gewappnet sei.[3]) Die heilige Eucharistie dagegen nährt und vermehrt die Gnade[4]) in den Gliedern der Kirche in der Weise, daß sie die gemeinschaftsbildenden Kräfte gegen die Eigensucht in ihnen stärkt.[5]) Die Priesterweihe ferner heiligt bestimmte Glieder der Kirche zur rechtmäßigen Ausspendung der Gnadenmittel.[6]) — Die übrigen drei Sakramente pflegen das geistliche Leben des einzelnen in der Gemeinschaft der Heiligen in den drei wichtigsten und am gefährlichsten und allgemeinsten bedrohten Punkten. Das Sakrament der Buße soll ihnen als Heilmittel gegen die allen Menschen angeborene Schwäche und Rückfälligkeit dienen.[7]) Das Sakrament der Ehe ist dazu bestimmt, diese Schwäche an einem ganz besonders gefährdeten Punkte durch eine geheiligte Lebensordnung zu bekämpfen.[8]) Die heilige Ölung endlich reinigt das Glied der Kirche vor seinem Hingange zur ewigen Gemeinschaft in besonderer Weise auch von den kleinsten Fehlern.[9])

An anderer Stelle befinden sich auch Ansätze zu einer Einteilung der heiligen Sakramente nach den verschiedenen Seelenkräften des Menschen, an die sie sich mit ihren Gnaden besonders wenden. Die Firmung stärkt die vis irascibilis zum mutigen religiösen Handeln, der Anfeindung ungeachtet. Eucharistie und Ehe bewahren die vis concu-

---

[1]) I, 413 b. D. sq. [2]) I, 415 a. D. [3]) I, 415 b. A. sq.
[4]) I, 414 b. H. [5]) I, 415 b. B. D.; 416 a. F.
[6]) I, 415 b. C.; 414 b. H.
[7]) I, 414 b. H.; 417 a. F.
[8]) I, 415 a. A.; 416 a. H.
[9]) I, 415 a. B.

piscibilis vor Entartung in Eigensucht und Sinnlichkeit. Der Heiligung der vis rationalis ist kein eigenes Sakrament besonders geweiht, weil sie durch Lehre und Wunder zur religiösen Betätigung genügend angeregt werde.[1])

Im allgemeinsten endlich ist bei den Gnaden der heiligen Sakramente deutlich eine positive und negative Seite zu unterscheiden; es gilt menschliche Schwäche zu bekämpfen und ihre Folgen zu heilen durch die Verleihung göttlicher Gaben und Kräfte: die Sakramente reinigen und heiligen.[2]) Eine weitere Einteilung der Sakramente wird jedoch von W. nicht vorgenommen.

9. Der sakramentale Charakter.

Wilhelm bemerkt bei zweien der Sakramente, der Taufe und Priesterweihe, eine auffallende Eigentümlichkeit. Die eigentliche Gnadenwirkung dieser beiden Sakramente schließt sich wie bei allen Sakramenten nur an den guten Willen des Empfängers an, da sie nicht der Natur, sondern der Persönlichkeit des Menschen dargeboten wird. Obwohl also die eigentliche Gnadenwirkung dieser Sakramente wie die aller anderen durch die schwere Sünde völlig verloren geht, sieht sich die Kirche doch nicht bewogen, sie zu wiederholen. Das läßt sich nur so erklären, daß diese beiden Sakramente neben der persönlichen noch eine unpersönliche Gnadengabe erteilen, welche durch die nachherige Sünde dem Empfänger nicht entzogen wird, sie vielmehr ganz oder teilweise mit Hilfe späterer Buße wieder zum Aufleben bringt. W. bezeichnet diese Gnadengabe mit dem Worte Charakter.[3]) Der sakramentale Charakter, den Taufe und Priesterweihe dem Empfänger verleihen, ist also durch die Sünde des Trägers, so schwer sie sei, nicht mehr

---

[1]) II, 423 a. B.

[2]) De Un. II, II. c. 147; I, 996. a. E.

[3]) I, 421 a. C.; cf. Brommer, Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik. Paderborn 1908. S. 35 ff.

zu zerstören.[1]) Solange aber der Charakter besteht, können diese Sakramente offenbar nicht wiederholt werden; was schon vorhanden, kann nicht noch einmal gegeben werden; ohne Verleihung dieses Charakters aber wären Taufe und Priesterweihe nicht mehr, was sie sind.[2]) Daraus folgt aber für W. noch nicht, daß nicht die Kirche kraft ihrer Gewalt unter bestimmten antisakramentalen Formen diesen Charakter auslöschen könne, sowie sie ihn verliehen habe.[3]) Alsdann könnten auch diese beiden Sakramente jenen Menschen, in denen ihre Wirkung völlig zerstört wäre, von neuem gespendet werden. Da allerdings die Taufe zugleich ein heiliges Sinnbild des nur einmaligen Todes Christi ist, glaubt W. nicht, daß sich die Kirche je zu einer Vernichtung des Taufcharakters und nachheriger Wiederholung der Taufe entschließen würde; bei der Priesterweihe aber liegt ein derartiges Bedenken nicht vor. Daher läßt sich W. durch den antisakramentalen Ritus der Priesterdegradation, die er von Exkommunikation und Suspension genau unterscheidet,[4]) zu ernsten Zweifeln führen, ob dabei nicht wirklich der priesterliche Charakter des Degradierten vernichtet werde.[5]) Wenigstens fände er es unter Umständen nützlich, täte die Kirche dies, was sie sicher könne.[6]) In diesem Falle müßte dann eventuell die Ordination wiederholt werden.[7]) Immerhin gibt er die Möglichkeit einer anderen Auslegung des Degradationsritus zu[8]) und überläßt die allgemeine Entscheidung darüber, was sie mit der Degradation bezwecke, der Kirche.[9])

Der Charakter war als unpersönliche, objektive Gnadengabe bestimmt worden; darauf weist schon der Ausdruck hin. Er bedeutet nach W. soviel wie Figur, Zeichen, Schriftzug, Namenszug, Siegel, Wappen; meistens wird ein solcher

---

[1]) I, 422 a. H.; 539 b. C.
[2]) I, 423 a. A.; 540 a. E.
[3]) I, 539 b. D.; 540 a. F.
[4]) I, 539 a. D. [5]) I, 539 b. A. [6]) I, 539 b. D. [7]) I, 540 a. E.
[8]) I, 539 b. D. [9]) I, 540 a. G.

„Charakter" mechanisch durch Druck oder Prägung, aber auch mit der Hand durch Zeichnung oder Malerei hergestellt.[1]) Somit ist die Anwendung des Wortes „Charakter" für jene unpersönliche Gnadengabe zwar bezeichnend, aber doch nicht mehr als ein Bild. Daher sind die Theologen, wie W. berichtet, auch keineswegs darüber einig, worin der Charakter eigentlich bestehe, sondern nur darüber, daß eine solche objektive Gnadengabe vorhanden und daß sie eine Eigenschaft sei (qualitas). Manche meinten nach Ws. Bericht, diese Eigenschaft bestehe nur darin, daß man zum Beispiel nach Empfang der heiligen Taufe ein Getaufter sei und sich dadurch von den Ungetauften unterscheide. Dem entgegnet W., daß eine jede Sache notwendigerweise und ohne weiteres durch sich selbst von jeder anderen unterschieden sei. Ein solcher „Charakter" wäre also eigentlich nichts oder mit der Taufe identisch.[2]) Daher ist W. anderer Ansicht. Jene Sakramente bringen außer ihrer persönlichen Gnadenwirkung, und zwar als deren Grundlage und darum zu allererst noch eine gewisse sachliche oder objektive, also nicht an den Menschen als Person, sondern als Naturwesen sich wendende Heiligung ihres Empfängers mit sich, die etwa der Heiligung der für den Gottesdienst bestimmten Gefäße und Häuser entspreche[3]), aber unvergleichlich größer sei.[4]) Diese objektive Heiligung ist also nur im uneigentlichen Sinne sanctitas zu nennen; eigentlich ist sie nur ein Anzeichen der von Gott zu schenkenden eigentlichen, das heißt Willensheiligkeit des Trägers.[5]) Ihr Wesen kann man nur in ihren Wirkungen etwas genauer erkennen: sie erschwert den Einfluß des bösen Geistes auf die Seelen der also Gezeichneten und

---

[1]) De Leg. c. 27; I, 88 b. G.; 89 a. D.; de Un. II, II. c. 77; I, 930 a. E.; ib. II, III. c. 23; I, 1064 b. G.

[2]) I, 421 a. D. sq.; die nähere Ausführung darüber kann man als Schulbeispiel eines logischen Gefechtes nach Art der späteren Scholastik benutzen.

[3]) I, 422 a. F.; de Leg. c. 29; I, 101 a. C.; I, 529 a. D.

[4]) I, 530 a. E. [5]) I, 530 a. E.

lockt gewissermaßen den Einfluß des guten Geistes auf sie herab, da sie selbe wie ein ihnen eingeprägtes Wappen als besonderes Eigentum Gottes kenntlich macht.[1]) Daher erleichtert der Charakter, wie schon angedeutet, die Erreichung, Bewahrung und Wiedererlangung der eigentlichen sakramentalen Gnadengaben. Falsch aber wäre es, ihn als ihre Ursache zu bezeichnen.[2]) Er ist ein geheimnisvolles Anzeichen an einer Seele, daß sie zum Vollglanz persönlicher Heiligkeit berufen ist, ihn besessen hat und wieder besitzen wird oder doch soll.[3]) So erklärt sich auch, daß der Charakter, als objektive oder konsekrative Heiligkeit von der subjektiven oder sanktifikativen unterschieden[4]) und sanctitas prima im Gegensatze zur sanctitas secunda, der eigentlichen sakramentalen Gnade genannt wird[5]); sie wird zuerst verliehen und zieht die andere nach sich.[6]) Ohne Bild könnte man sie vielleicht als Erwählung und Begnadigung voneinander unterscheiden. Läßt jemand daher die dem Charakter entsprechende subjektive Heiligkeit in Verlust geraten, so entehrt und fälscht er gewissermaßen das göttliche Siegel seiner Erwählung, weil alsdann das, wozu es die Seele berechtigt und was es bezeichnen soll, nicht mehr vorhanden ist.[7])

W. v. A. erwähnt den sakramentalen Charakter nur bei Taufe und Priesterweihe, berichtet auch nichts von der Unwiederholbarkeit der Firmung.[8]) Er lehrt ausdrücklich, daß man die Firmgnade im Stande der Todsünde nicht empfange[9]), ohne bei dieser Gelegenheit vom Charakter zu sprechen, woraus allerdings doch noch nicht sicher zu schließen ist, daß er die Firmung für wiederholbar gehalten hat.

---

[1]) I, 422 b. E. [2]) I, 422 b. D. [3]) I, 426 b. E.

[4]) I, 422 a. F.; 421 a. A.; 529 b. B.

[5]) I, 530 a. E.

[6]) I, 529 b. D.; 539 b. D.

[7]) I, 426 b. E.

[8]) I, 540 a. G.; dagegen wendet er bei Behandlung des Firmritus das Wort „Charakter" für das dem Firmling auf die Stirn gezeichnete Kreuz an; I, 429 a. C.

[9]) I, 426 b. E.

10. Zusammenfassung.

Die Sakramente sind also nach der Ansicht Ws. v. A. Mittel, um innerlich und äußerlich die religiöse Gemeinschaft herzustellen, die zur Auswirkung der übernatürlichen Religion unentbehrlich ist. Sie stellen sie innerlich her durch Verleihung der sakramentalen Gnaden, äußerlich aber durch deren sichtbare Bezeichnung. Diese sichtbare religiöse Gemeinschaft mit ihren sichtbaren Sakramenten entspricht in sehr förderlicher Weise den Bedürfnissen der sinnlich-geistigen Natur der Menschen. Das aber ist auch die einzige Bedeutung der äußeren sakramentalen Vorgänge, der einzige Grund für die Festsetzung streng einheitlicher und für die Gnadenerteilung indispensabler äußerer Bezeichnungen der inneren Gnaden. Also sind dieselben keine bloßen Symbole, sondern unzertrennliche Begleiter wirklich erteilter Gnaden. Die unzertrennliche Verbindung zwischen „Form" und „Wahrheit" der Sakramente erklärt sich jedoch durchaus nicht dadurch, daß die „Form" selbst irgendwie jene „Wahrheit" hervorbrächte. Vielmehr drückt sich in der Setzung des bestimmten äußeren Zeichens und der Anwendung bestimmter Worte durch bestimmte Beauftragte der Kirche die Bitte der Gemeinschaft der Heiligen um die Verleihung der entsprechenden Gnaden aus, welche Gott immer erhört, sofern der Empfänger des Sakramentes das Gnadengeschenk Gottes in seinen Willen aufnimmt. Beim Spender hingegen kommt es für die Wirkung des Sakramentes nur darauf an, ob er den Auftrag der Kirche und den Willen hat, ihn auszuführen. Die Sakramentalien unterscheiden sich daher nur dadurch von den Sakramenten, daß sie der Kirche nicht wie die sieben Sakramente ihre wesentliche innere und äußere Konstitution, sondern weiteren Gnadenschmuck und Gliederung vermitteln. Daher wurden sie nicht mit der Begründung der Kirche gegeben, sondern haben sich erst später entwickelt.

11. Die Taufe.

Schon die Erfahrung lehrt es nach W. v. A., daß wir von klein auf eine heftige Neigung zum Bösen und Abneigung gegen das Gute haben. Wie nun Verirrungen des äußeren Geschmacks, die mitunter vorkommen, auf eine Krankheit des Körpers schließen lassen [1]), so müssen wir aus jenen unvernünftigen sittlichen Neigungen und Abneigungen eine Krankheit der Seele folgern, die uns angeboren ist und darum angeborenes Übel, ursprünglicher Fehler, Erbsünde (aegritudo innata, vitium originale) genannt wird. Sie macht uns insofern den unvernünftigen Tieren ähnlich, als sie uns derart begehren und handeln heißt, als wäre die Vernunft in uns entschlummert. Sie ist ein krankhaftes Hinabsinken zum Tierischen, das sich an die Stelle unserer Anlage zum Höheren und Geistigen setzen möchte, äußert sich also, ganz allgemein gefaßt, in der krankhaften Neigung, das Höhere in uns dem Niederen unterzuordnen.[2]) Im einzelnen kann sie sich alsdann zu den verschiedensten Fehlern entfalten.[3])

Die heilige Taufe ist als das erste Sakrament hauptsächlich zur Behebung dieses angeborenen bösartigen Übelstandes und seiner schlimmen Folgen bestimmt. Daher ist das Bedürfnis und der Nutzen der Kindertaufe unbestreitbar, die also mit Unrecht von manchen bekämpft wird. Es wäre unverständlich, wenn man die Kinder in diesen angeborenen, also von frühester Jugend an einsetzenden sittlichen Übeln und Nöten nicht mit dem wichtigsten Hilfs- und Heilmittel dagegen ausrüsten wollte. Mit Fug und Recht geben dabei die Paten die nach dem früher Gesagten notwendige Willenserklärung für die zu taufenden Kinder ab; wie auch die irdischen Vormünder weltliche Verpflichtungen eingehen dürfen, die lediglich zum Nutzen ihrer Mündel sind.[4])

Bei Kindern also wie bei Erwachsenen übt die Taufe einen heilsamen Einfluß auf jenen uns angeborenen Trieb

[1]) I, 487 b. A. [2]) I, 416 b. [3]) I, 417 b. C. [4]) I, 423 b. D. sq.

zum Tierischen aus; sie läßt uns zum höheren, geistigen Leben wiedergeboren werden, weshalb sie das Sakrament der Wiedergeburt genannt wird.[1]) Dieses neue Leben besteht in der heiligmachenden Gnade des Heiligen Geistes[2]), in der Mitteilung des Heiligen Geistes selbst[3]), womit die Eingießung der heiligen Dreifaltigkeit notwendig verbunden ist.[4]) Diese lebendige Vereinigung der Seele mit Gott tilgt alle Sünden und Sündenstrafen in ihr, verleiht ihr ehrenvollen Schmuck und übernatürliche Gaben[5]), besonders eine übernatürliche Ähnlichkeit mit der Wahrheit und Güte Gottes, aus der sich die Fähigkeit ergibt, das übernatürlich Gute zu erkennen[6]) und zu lieben.[7]) Sie vermittelt mit dem Erbrecht auf die Seligkeit[8]) alle Gaben und Kräfte, die zu seiner Erwerbung vonnöten sind.[9])

Diese innere Gnade der Taufe könnte durch mannigfaltige Sinnbilder passend dargesellt werden.[10]) Da jedoch das Wasser in seinen natürlichen Wirkungen sehr viele passende Beziehungen zu den Taufgnaden hat[11]) und jene natürlichen Wirkungen sehr allgemein bekannt sind[12]), da endlich Wasser meist sehr leicht zu beschaffen ist[13]), hat Gott gerade das Wasserbad zum äußeren Zeichen der Taufe erwählt.[14]) In den kirchlichen Zeremonien[15]) sind dem Wasser eine Reihe Nebensinnbilder beigesellt.[16]) Als die das Taufbad begleitenden Worte werden erwähnt: Baptizo te in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti.[17])

---

[1]) I, 417 a. A. B. [2]) I, 417 a. C. [3]) I, 427 a. A. [4]) I, 434 a. E.
[5]) I, 421 a. C.
[6]) W. zählt nur die intellektuellen Gaben der Taufe etwas näher auf als virtus fidei, donum intellectus, scientiae, consilii, scientia ipsa s prudentia spiritualis; cf. I, 418 a. H.; 420 b. H.
[7]) I, 418 a. H. [8]) I, 426 b. E.
[9]) I, 427 b. B.; de Virtut. c. 11; I, 135 a. C.
[10]) I, 417 a. D. [11]) I, 417 b. B. [12]) I, 418 a. H. [13]) I, 417 b. A.
[14]) I, 417 a. D.; 551 a. A.
[15]) W. zählt auf insufflatio, sal, sputi linitio, abrenuntiatio (I, 413 b. D.), dreifache signatio crucis (I, 424 b. H. sq), professio, postulatio (I, 414 a. H.; 462 b. F.), oleum, chrisma (I, 420 a. E.), vestis, lucerna.
[16]) I, 417 b. A. [17]) I, 418 b. E.; I, 407 b. D.

12. Die Firmung.

Das Wesen der heiligen Firmung sucht W. durch Bilder klar zu machen, so zunächst aus dem juristischen Begriffe der Bestätigung (confirmatio) eines bereits früher erteilten Rechtes.[1]) Daraus ergibt sich, daß das Recht selbst, hier also das durch die Taufe erteilte Recht auf die himmlische Erbschaft noch vorhanden oder durch Buße wiedererworben sein muß, bevor seine Bestätigung durch die Firmung erfolgen kann; die Firmung läßt sich nur im Stande der Gnade empfangen.[2]) Sie vermehrt alsdann jenes Recht, hindert und schwächt die Tätigkeit der Gegner, die ihm entgegentreten.[3]) Auch mit der Kräftigung der Glieder des Körpers[4]), mit der Bewaffnung eines Kriegers[5]) oder der Befestigung einer Stadt[6]) läßt die Firmungsgnade sich vergleichen. Sie besteht nicht, wie manche meinen, in der erstmaligen Mitteilung der sieben Gaben des Heiligen Geistes, die vielmehr, weil zum Heile nötig, bereits in der heiligen Taufe verliehen werden, sondern in einer neuerlichen Mitteilung des Heiligen Geistes selbst[7]), eben zur Kräftigung der Seele in allen ihren übernatürlichen Fähigkeiten und zur mutigen und standhaften Ausübung der ihr bereits in der Taufe verliehenen Tugenden.[8]) Durch die Taufe wird das Tugendleben in sich begründet, durch die Firmung wird es gegen Angriffe von außen gewappnet[9]), weil dieses Sakrament, vom sozialen Standpunkt betrachtet, wie schon erörtert, ein sacramentum ad extra ist, welches die Glieder der Gemeinschaft zum Kampfe gegen die Angriffe von außen her in Stand setzt[10]) und alle Tugenden zu dieser besonderen Verwendung stählt. Das Wesen dieser Bestärkung der Tugenden scheint nach W. v. A. in der Liebe zu ihnen zu bestehen, die bei der Firmung durch den Heiligen Geist in unsere Herzen ausgegossen wird. Daher verfehlt die Firmung ihre Wirkung in

---

[1]) I, 426 a. G. [2]) I, 426 b. E. F. [3]) I, 426 b. G. [4]) I, 427 a. D. [5]) I, 427 a. A. [6]) I, 426 b. G. [7]) I, 427 b. B. [8]) I, 428 a. E. [9]) I, 428 a. G. [10]) I, 428 a. E.

jenen Seelen, welche ihre Schwächen lieben und sie nicht lassen mögen.[1]) — Die Art der dem Bischof vorbehaltenen Ausspendung der Firmung wird so beschrieben, daß man die heutzutage üblichen Gebräuche und Gebete gut erkennt; doch fehlt jede Erwähnung des Backenstreiches.[2])

13. Die heilige Ölung.

W. sieht mit einer sehr merkwürdigen Begründung davon ab, diesem Sakramente einen eigenen Abschnitt zu widmen. Sie sei ursprünglich mehr zur Heilung körperlicher Leiden eingesetzt gewesen. W. beruft sich dafür auf Marc. VI, 13[3]) und Jac. V, 14. Er zählt jedoch zweifellos die letzte Ölung zu den sieben Sakramenten und gibt als ihre Wirkung die Gesundung des Körpers und die Vergebung von Sünden an.[4]) Letztere entspricht in ihrer Eigenart dem Bedürfnisse des Zeitpunktes, in dem sie gewährt wird. Der Mensch empfängt sie, wenn er aus dieser Welt vor das prüfende Auge des ewigen Richters treten soll. Daher gewährt ihm Gott vorher die Möglichkeit, sich auch von den kleinsten, den läßlichen Sünden in diesem Sakramente zu reinigen, die sich wie unvermeidlicher Staub an die Füße des Erdenpilgers heften.[5])

14. Die Priesterweihe.

Den allgemeinsten Vernunftgrund für die Einsetzung eines besonderen Priesterstandes und damit für das Sakrament der Priesterweihe findet W. v. A. in dem ausgezeichneten Vorteil, den die sachkundig erfahrene, also berufsmäßige Ausübung der religiösen Seelenleitung mit sich bringt. Die Mitwirkung zur Heiligung des Mitmenschen ist eine ganz besondere, und zwar die vornehmste und wichtigste aller

---

[1]) I, 428 a. H.

[2]) I, 427 a. C. D. b. C.; 428 b. H.; 429 a. C.

[3]) Ungebaut oleo multos aegros, et sanabant; wobei die von uns benützte Ausgabe ungenau zitiert und Act. Apost. anführt; I, 554 a. E.

[4]) I, 418 b. H. [5]) I, 415 a. B.

menschlichen Verrichtungen, weshalb es sich wohl ziemt, daß ein eigener Stand sich ihr widme.[1]) Ihre nur gelegentliche Ausübung würde leicht Verwirrung, Unziemlichkeit, ja sogar geistlichen Schaden verursachen. Ebenso entspricht es der besprochenen sozialen Ausgestaltung des Gnadenlebens,[2]) daß im Reiche Gottes eine Scheidung der geistlichen Stände eintritt.[3]) Einem besonderen Stande also liegt das Geschäft der Heilsvermittlung, aber auch der besondere und unablässige Dienst Gottes ob, da sich nicht alle Menschen ihm in dieser besonderen Weise widmen können,[4]) sowie sich unmöglich alle die nötige Einsicht und Erfahrung zur klugen Ordnung und Leitung ihrer Seelenangelegenheiten erwerben können.[5]) Es ist darum falsch, von einem allgemeinen Priestertum der Gläubigen im strengen Sinne zu reden, obwohl jeder Christ durch die Taufe eine gewisse priesterliche Würde erreicht.[6]) Diese Standesgliederung muß dem besprochenen Wesen der Kirche entsprechend allgemein kenntlich sein, also durch bestimmte äußere Zeichen erfolgen. Auch setzt der Priesterstand, die Heiligung der Mitmenschen bezweckend, offenbar eine besondere Heiligung seiner Glieder voraus. Somit erfolgt die Einführung in den Priesterstand sehr zweckmäßig durch ein Sakrament, welches unter einer bestimmten äußeren Bezeichnung eine gewisse innere Heiligung vermittelt.[7])

Dieses Sakrament ist der Ordo. Er verleiht zunächst wie die Taufe eine gewisse objektive Heiligkeit, nämlich den Weihecharakter,[8]) welcher dem Priester höchstens durch die antisakramentale Degradation in Gewalt der Kirche wieder genommen, also dann auch ein zweitesmal wieder verliehen werden kann.[9]) Durch die Sünde selbst dagegen kann der Weihecharakter nicht verloren gehen; er hängt also mit der subjektiven Heiligkeit des Willens seines Trägers

---

[1]) I, 528 b. H. sq. [2]) I, 532 b. F. [3]) I, 529 a. A. [4]) I, 529 a. C.
[5]) I, 532 b. F. [6]) I, 535 a. B. [7]) I, 529 a. A. sq. [8]) I, 529 b. C
[9]) I, 539 b. A. sq.; cf. supra no. 9.

nicht untrennbar zusammen.[1]) Der Charakter ist aber die Grundlage für einen besonderen Grad der streng subjektiven heiligmachenden Gnade, welcher in der Priesterweihe verliehen wird.[2]) Diese Gnade sondert den Menschen nicht als Sache, wie der Charakter, sondern seinen persönlichen Willen von allem Gott Feindlichem ab, eignet ihn nicht nur sachlich, wie der Charakter, Gott zu, sondern läßt seinen persönlichen Willen Gott in besonderer Weise anhangen und zu Gebote stehen und macht ihn dadurch Gott wohlgefällig. Diese streng persönliche Gnadengabe des Priestertums kann, wie die heiligmachende Gnade überhaupt, durch die Sündhaftigkeit des Priesters verloren gehen, obwohl die alsdann noch zurückbleibende objektive Heiligung des Charakters Gott bewegt, dem bußfertigen Priester auch die besondere persönliche Heiligkeit seines Standes bereitwillig zurückzugeben.[3]) In der Mitte endlich zwischen jenen beiden Gnadengaben stehen die im Sakrament der Priesterweihe verliehenen Vollmachten, die sich in gewisser Weise aus dem Charakter ergeben; sie sind also im strengen Sinne weder Tugenden noch Gnaden[4]) und hängen von dem sittlichen Zustande des Priesterherzens nicht ab, weil sie zu rein objektiven, wenn auch menschlichen Handlungen[5]) im Dienste Gottes und der Nebenmenschen befähigen sollen.

Der wesentlich objektiven Eigenart der Sakramentsgnade des Ordo entspricht es, daß zu ihrer Erlangung streng genommen nicht Wissenschaft oder Frömmigkeit verhelfen, sondern die durch die Ordination erfolgende Einführung in den Dienst der Gnadenvermittlung der Kirche.[6]) Die Ordination wird unter Handauflegung und Gebet des Bischofs erteilt.[7]) Nur von ihrer rechtmäßigen Erteilung hängt die objektive Wirksamkeit der Diener der Kirche ab,[8]) nicht von der persönlichen Gnadengabe des Priesters.[9])

---

[1]) I, 529 b. D. [2]) I, 529 b. B.; 530 a. E. [3]) I, 529 b. A. [4]) I, 545 a. A.
[5]) Opus operatum im Sinne Ws. I, 508 a.
[6]) I, 533 b. B. [7]) I, 530 a. G. [8]) I, 539 b. C.
[9]) I, 532 b. A. H.; 533 a. A.; 534 b. H.; cf. supra. no. 4.

Die objektiven Aufgaben des Priestertums lassen sich kurz als Sakramentenspendung, Gebet und Opfer zusammenfassen.[1])

Die verschiedenen Weihestufen leitet W. v. A. im allgemeinen aus dem sozialen Charakter der Kirche ab.[2]) Er zählt die sieben bekannten vollständig und in derselben Reihenfolge auf, wie es heutzutage geschieht. Vorstufe ist der Klerikat (Tonsur), Vollendung der Episkopat; beide sind Sakramentalien. Das Weihesakrament entfaltet sich in den sieben Weihestufen, besonders in den drei höchsten, welche allein sacri genannt werden, nämlich Subdiakonat, Diakonat und Presbyterat.[3]) Vorher gehen Ostiariat, Lektorat, Exorcistat und Akolytat.[4]) Den vier ersten Weihen weist W. die gleichen Aufgaben zu, wie heute geschieht.[5]) Sie hätten sich, meint er, aus der Frömmigkeit der jungen Kirche entwickelt, welche auch die geringsten kirchlichen Verrichtungen ungeweihten Dienern nicht anvertrauen mochte.[6]) Die drei höheren Weihen dagegen hätten sich aus dem Dienste des eucharistischen Opfers entwickelt.[7]) Außer unmittelbaren Handreichungen beim heiligen Opfer gebührt dem Diakon die custodia eucharistiae und das als Sakramentale, nicht als bloße lectio gedachte Vorlesen des Evangeliums beim Opfer, während ihm das Predigen, ein eigentlich priesterliches, ja in seiner Fülle dem Bischof eigenes Amt,[8]) nur ausnahmsweise übertragen ist.[9]) Erwähnenswert ist, daß das Lesen der Epistel von W. nicht dem Subdiakon, sondern dem Priester zugeteilt wird.[10]) Übrigens bemerkt W. ausdrücklich, daß die strenge kirchliche Ordnung in der Ausübung der nichtsakramentalen kirchlichen

---

[1]) I, 532 a. H. b. E. [2]) I, 529 a. B. [3]) I, 531 a. D.

[4]) I, 530 b. G.; 529 a. B. wird der Exorcistat an letzter Stelle aufgeführt.

[5]) I, 530 b. G. sq. [6]) I, 530 b. G. [7]) I, 531 b. C. [8]) I, 553 a. C.

[9]) I, 531 b. A.; das hängt damit zusammen, daß die Lehrgewalt als zur Schlüsselgewalt gehörig betrachtet wird (I, 553 a. B.) und der Grundsatz gilt: diaconus claves non habet; I, 499 b. D.

[10]) I, 531 b. D.

Verrichtungen durch die verschiedenen Weihestufen zu seiner Zeit nicht mehr innegehalten werde.[1])

Während W., wie schon bemerkt, die Tonsur und den Episkopat nicht als eigene Weihen gelten läßt, erwähnt er, daß manche dies tun, und somit eine Neunzahl von ordines annehmen.[2]) Er selbst erklärt die Tonsur lediglich für ein vorbereitendes Sakramentale.[3]) Der Episkopat ist ihm die höhere Würdestufe innerhalb des einen Presbyterates,[4]) in welcher unter Hinzufügung eines Sakramentales[5]) die Vollgewalt des Priestertums zur Entfaltung gelangt. Vollständig umfaßt nämlich der Presbyterat fünf besondere Aufgaben: Das priesterliche Amtsgebet, die Darbringung des eucharistischen Opfers, die Spendung der Gnadenmittel, endlich die beiden Schlüsselgewalten,[6]) deren erste die Lehrgewalt, die zweite die Binde- und Lösegewalt in utroque foro ist.[7]) Von diesen priesterlichen Rechten teilt der Bischof bei der Erteilung des Sakramentes der Priesterweihe nicht alle mit, den Rest erst unter dem Sakramentale der Bischofsweihe. Bei Erteilung des Sakramentes der Priesterweihe behält er sich nämlich die Spendung von Firmung und Priesterweihe, sowie die Verwaltung der wichtigsten Sakramentalien vor. Er behält sich dabei auch die volle und eigentliche Lehrgewalt vor und die Vollmacht, Gehilfen in der Lehre anzunehmen.[8]) Ebenso bleibt dem Bischof die volle Binde- und Lösegewalt in utroque foro vorbehalten, besonders aber das forum externum, die eigentliche potestas iudiciaria.[9]) Die Fülle der zweiten Schlüsselgewalt, die Binde- und Lösegewalt in utroque foro ist die dem Bischof allein zustehende iurisdictio ecclesiastica.[10]) Die Binde- und Lösegewalt des inneren Forum erteilt zwar der Bischof schon

---

[1]) I, 532 a. E. [2]) I, 530 b. E. [3]) I, 554 b. E. [4]) I, 530 b. E.
[5]) I, 554 b. E.; cf. supra Nr. 7.
[6]) I. 533 a. B.; 550 a. E.
[7]) I, 540 a. E.; forum poenitentiale et iudiciale.
[8]) I, 496 a. G.; 553 a. C.
[9]) I, 496 a. G. [10]) I, 540 b. E.

bei der Priesterweihe, behält sich jedoch das Recht ihrer Ausübung zwecks ihrer späteren Mitteilung für die einzelnen Priester und ihre bestimmten Bezirke vor, woraus sich dann der kanonische Begriff des sacerdos proprius entwickelt. Ob aber die Weihegewalt der Priester auch in den übrigen erwähnten Punkten nur in bezug auf den usus, nicht eigentlich in bezug auf die potestas beschränkt ist, wird von W. nicht erörtert. In bezug auf das forum externum pflegen sich die Bischöfe die Ausübung der Jurisdiktion, also die Anwendung der Exkommunikation und des Interdiktes, völlig vorzubehalten.[1])

Somit ist nach W. der Episkopat die den Bischöfen vorbehaltene Fülle des Priestertumes und damit, was die Fülle der Gewalt, nicht was ihre äußere Ausdehnung angeht, die höchste geistliche Gewalt überhaupt. Die Apostel waren Bischöfe.[2]) Petrus und seine Nachfolger, die römischen Päpste, sind Bischöfe und nennen sich so.[3]) Christus selbst ist als Mensch und seiner hierarchischen Würde nach nicht mehr, denn Bischof.[4]) Somit geben die Metropolitan-, Primats- und Patriarchatsverfassung und auch der Papst selbst nur eine weitere räumliche Ausdehnung der bischöflichen Gewalt, aber keine neuen geistlichen Gewalten und Würden. Der Papst hat nur die der bischöflichen Weihe entsprechende Schlüsselgewalt, aber für die gesamte Kirche; allerdings wird dies von W. an unseren Stellen nur bezüglich der Binde- und Lösegewalt in foro externo ausdrücklich gelehrt.[5])

15. Die Ehe.

Schon in der allgemeinen Sakramentenlehre leitet W. v. A. die Nützlichkeit und Notwendigkeit des Sakramentes der Ehe aus der Unordnung ab, die sich infolge der Erbsünde des menschlichen Geschlechtstriebes bemächtigt

---

[1]) I, 540 a. F.; 541 b. C.; 542 b. H.
[2]) I, 553 a. D. [3]) I, 553 b. D. [4]) I, ib.
[5]) I, 508 b. H.; 540 a. G.; 543 a. D.

habe. Diese Unordnung stellt sich wesentlich dar in der mit der Befriedigung des Geschlechtstriebes verbundenen bösen Lust, welche auf den Menschen die ungünstigsten Wirkungen ausübt.[1]) Es ist nun ein Zeichen der Unvollkommenheit des gegenwärtigen Zustandes, daß die menschliche Schwäche es nicht zuläßt, die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes unter völliger Beseitigung dieser bösen Lust zu ermöglichen.[2]) Die Vereinigung von Mann und Frau zur Erzielung von Nachkommenschaft ist also zwar naturgemäß und darum sittlich gut, denn die Natur regt nicht zu Bösem an;[3]) sie ist sogar ein weises Wunderwerk der von Gott gegründeten natürlichen Ordnung.[4]) Das Gleiche gilt aber nicht von der mit jener Vereinigung im jetzigen Zustande verbundenen sinnlichen Lust. Diese ist, obwohl sie sich in allen menschlichen Individuen vorfindet, etwas Krankhaftes und Unnatürliches und darum Böses.[5]) Dies sucht W. aus der Erfahrung zu beweisen, daß die sinnliche Lust einen schädigenden Einfluß auf die höheren geistigen Fähigkeiten und Tätigkeiten ausübt.[6]) W. befindet sich also im bewußten vollkommenen Gegensatze zu der Epikureischen Lehre, nach der die sinnliche Lust das höchste Gut sei,[7]) indem er sie als absolut schlecht erklärt.[8]) Es ist aber durchaus abzulehnen, daß Wilhelm etwa im Sinne des Origenismus die Geistigkeit der Menschennatur übertrieben hätte; er möchte dem Körper sein Recht lassen,[9]) findet aber nicht den richtigen Mittelweg, daß nämlich in der körperlichen Lust seit der Erbsünde eine fast unvermeidliche Gefahr zur

[1]) I, 515 a. A. [2]) I, 523 b. C.

[3]) De virtut. I, 103 a. D.; I, 518. a. E.; 513. a. A. sq.

[4]) I, 514 b. E.

[5]) I, 522 b. H. sq.; der von den Gegnern dieses Satzes gegebene Hinweis auf die Geschlechtslust der Tiere wird von W. zwar erwähnt, aber nicht beachtet.

[6]) I, 528 a. C. [7]) I, 523 b. A.

[8]) I, 523 b. B.; de Leg. c. 19; I, 54 a. E.; de Un. II, III. c. 20; I, 1054 a. H.

[9]) De Un. I, II. c. 19; I, 714 a. H. sq.

sündhaften Übertreibung und Abwendung vom Höheren auf uns lauert. Vielmehr meint er, ohne die Erbsünde würden wir überhaupt die sinnliche Lust nicht kennen. Nach ihm ist es falsch zu glauben, daß eine gewisse Lust den körperlichen Vorgängen um natürlicher Zwecke willen eingepflanzt sei und darum mindestens sittlich unbewertet bleiben müsse, sofern sie jenen Zweck nicht überschreite. Ihm besteht vielmehr die Mäßigkeit in der mittleren Linie naturgemäßer Lebenstätigkeit, nicht auch in der mittleren Linie der dabei entwickelten sinnlichen Lust.[1]) Vielmehr ist diese Lust den körperlichen Vorgängen überhaupt nicht natürlich. So stellt sich die Eßlust nicht infolge des Essens, sondern bei der Stillung des Hungers ein, der seinerseits ein Zeichen des schleichenden Todes ist, dem wir seit dem Sündenfall anheimgegeben sind; auch diese Lust hängt also nicht eigentlich mit der Natur, sondern mit ihrer Verderbnis durch die Sünde zusammen.[2]) Daher behauptet Wilh. und begründet es nicht ungeschickt, die sinnliche Lust sei den entsprechenden körperlichen Vorgängen und deren Zwecken eher schädlich denn förderlich,[3]) obwohl er nicht leugnet, daß sie von Gottes Weisheit zur Erreichung dieser natürlichen Zwecke benutzt werde.[4])

Wenn also die Ehe die Geschlechtslust nicht zu beseitigen, sondern nur zu mäßigen imstande ist, bleibt sie in dieser Beziehung immerhin ein Notbehelf.[5]) Sie soll den Geschlechtstrieb in eine geheiligte Lebensordnung eingliedern und dadurch die böse Lust der Herrschaft der Vernunft wenigstens einigermaßen unterwerfen, die aus ihr hervorgehenden Schädigungen möglichst beschränken und besonders in dieser Weise heilend und heiligend wirken.[6])

---

[1]) De virt. I, 166 b. G.

[2]) De virtut. I, 150 a. D.

[3]) I, 523 b. D. [4]) I, 524 b. G. [5]) I, 523 b. C.

[6]) I, 415 a. A.; daraus ergibt sich, daß jede außereheliche Befriedigung des Geschlechtstriebes eine sittliche Verfehlung darstellt; I, 514 a. G. sq.

Um dies zu erreichen, ist die Ehe als eine heilige und heiligende vollkommene Gemeinschaft zwischen einem Manne und einer Frau eingerichtet, als ein festes und unauflösliches Band dieser Gemeinschaft.[1]) Die Ehe bedingt somit vor allem die Gemeinschaft des göttlichen Dienstes, Haus- und Güter- und Hilfsgemeinschaft, endlich auch die eigentliche eheliche Gemeinschaft; sie ist nicht Geschlechtsgemeinschaft allein, sondern vollkommene Lebensgemeinschaft[2]), die allerdings auch nicht zustande käme, wenn die Einräumung der Geschlechtsgemeinschaft von ihr ausgeschlossen würde.[3]) Damit ist jedoch nicht in Abrede gestellt, daß die Ehegatten auf die Ausübung dieser Gemeinschaft nicht zeitweise oder gänzlich verzichten dürften.[4]) Sie müssen dies sogar tun, wo die Erreichung des objektiven Zweckes der Vereinigung ausgeschlossen ist.[5]) Aus der vollkommenen ehelichen Gemeinschaft ergeben sich eine solche Fülle natürlicher und sittlicher Gaben und Aufgaben, daß sie sie zu einem natürlichen Heiligungsmittel ersten Ranges erheben[6]); davon ist jedoch die eigentlich sakramentale Heiligung durch die Ehe streng zu unterscheiden.[7]) Schon als natürliche Lebensordnung nämlich regelt und mäßigt sie den rein sinnlichen Geschlechtstrieb und veredelt ihn; sie bricht die Selbstsucht durch die gegenseitige Unterordnung der Gatten und die Übernahme der häuslichen Pflichten; sie ist endlich ein äußeres Abbild und eine ständige Mahnung an das bräutliche Verhältnis jeder Menschenseele zu Gott. Es ergeben sich bei W. bei dieser Entwicklung deutliche Anklänge an die kanonischen drei bona matrimonii : bonum fidei[8]), die streng mono-

[1]) I, 512 a. H.; 521 a. A.; sancta ac sanctificativa ac perfecta societas maris et feminae in genere humano.

[2]) I, 520 b. H. [3]) I, 516 b. G. [4]) I, 528 b. F.

[5]) I, 526 a. G.; 514 b. E.; quia ergo commixtionis seu seminationis finis est fructus prolis, manifestum est, si isto fine privata est, ipsam esse malam; dagegen erscheint ihm die subjektiv rein sinnliche Intention dabei solange nicht schwer sündlich, als der objektive Zweck nicht ausgeschlossen ist; I, 519 b. D.

[6]) I, 518 b. G. sq.; 519 b. A. sq. [7]) I, 525 a. A. [8]) I, 519 b. C.

gamische unauflösliche Vereinigung von Mann und Frau, bonum prolis[1]), die Erzeugung und elterliche Erziehung des neuen Geschlechtes in der Hausgemeinschaft, und bonum sacramenti[2]), jene symbolische Bedeutung und Auswertung der Ehe für das religiöse Leben, wobei also sacramentum nicht streng-dogmatisch, sondern wie auch an anderen Stellen bei W. mehr als „heiliges Symbol" gefaßt wird. Das bonum sacramenti besteht also hier zunächst nicht in einer übernatürlichen sakramentalen Gnade, sondern in der symbolischen Bedeutung der Ehe, welche den Ehegatten ständig ihre Pflichten gegen Gott sinnfällig vor Augen stellen soll. Denn jede Seele soll mit Gott durch ein geistliches Eheband verbunden sein.[3]) Unter den bona matrimonii hat man somit nicht ihre sakramentalen Gnadengaben, sondern ihre natürlichen und sittlichen Gaben und Aufgaben zu verstehen. Vollkommen ist es, beim Eheabschluß diese Gaben und Aufgaben bewußt zu erstreben.[4]) Der Eheabschluß aus eigensüchtigen Gründen allein[5]) wäre sicher sündhaft, nach der Ansicht einiger sogar ungültig.[6])

Eine kurze Überlegung ergibt, daß die genannten irdischen Gaben und Aufgaben der Ehe durch ihren monogamischen und unauflöslichen Charakter sehr gefördert werden; sie dient dadurch viel wirksamer der Bindung der Selbstsucht und Sinnlichkeit[7]) und der menschenwürdigen Fortpflanzung des Menschengeschlechtes.[8]) Die mohammedanische Vielweiberei widerspricht schon der natürlichen

---

[1]) I, 519 a. A. [2]) I, 519 a. D.

[3]) I, 519 a. B. sq.; ib. D.; et attende quod ipsum sacramentum matrimonii fortissimam habet impressionem spiritualis matrimonii propter vehementiam rememorationis ipsius; assidue enim illud coniugibus quantum in ipso est, rememorat et imprimit et propter hoc fortissimum est adiutorium a parte ista, vehementerque impressivum sanctitatis; Cur Deus homo. c. 7; I, 567 a. A.; de Leg. c. 14. I, 44 b. H.; de Un. II, I, c. 7; I, 815 a. C.

[4]) I, 519 b. A.

[5]) I, 519 b. D.; bonis exclusis ac neglectis, hoc est non curatis.

[6]) I, 519 b. B. [7]) I, 515 a. B. [8]) I, 515 a. D.

Gleichheit[1]) und der ungefähren numerischen Gleichheit der Geschlechter[2]); sie unterdrückt daher nicht nur die natürlichen Rechte der Frau, sondern auch derjenigen Männer, welche alsdann keine Frauen finden könnten.[3]) Vielleicht könnte der Mann polygamisch eine zahlreichere Nachkommenschaft erzielen, obwohl die Erfahrung der mohammedanischen Länder dagegen zu sprechen scheint.[4]) Er könnte jedoch eine so große Anzahl von Kindern schwerlich selbst und seiner eigenen Stellung gemäß ernähren und erziehen.[5]) Nur die Monogamie sichert die der Gleichheit der Persönlichkeitswürde von Mann und Frau entsprechende Ausschließlichkeit des gegenseitigen Besitzes.[6]) Da die Natur die Zeugungskraft selbst an das Zusammenwirken von nur je zwei Individuen gebunden habe, und je zweien gemeinsame Nachkommenschaft schenkt, so muß auch das Mittel zur weiteren Verfolgung des Zeugungszweckes, zum Schutze, Unterhalte und der Erziehung der Kinder, also doch die Ehe, ein Band zwischen einem und einer sein.[7]) Das ist Ws. philosophischer Beweis für die naturrechtliche Geltung der Monogamie, die aber auch von Gott in der Offenbarung bestätigt sei.[8]) Eine wirkliche Ehe kann nur monogamisch sein.[9]) Nur dispensative und um höherer Zwecke wegen hat Gott von dieser Forderung des Naturgesetzes im Alten Testamente abgesehen[10]), oder gar nur die aus Schwäche hervorgehenden Übertretungen geduldet.[11]) Jedenfalls aber

---

[1]) I, 515 b. B. [2]) I, 515 b. C. [3]) I, 516 a. F.

[4]) I, 524 a. G. [5]) I, 524 b. E. [6]) I, 516 b. E.

[7]) I, 516 a. H.; si extrema consistunt in duobus, necessario et media. Quia ergo extrema consistunt in duobus, sc. vis generativa et proles; proles cum non est nisi duorum filius ant filia, et vis generativa duorum et duarum est, ut diximus; ipsum opus etiam generationis, quod est unum mediorum, in duobus consistit, sc. uno mare et una femina; quare et reliquum medium, sc. matrimonium, quod est quasi generandi officium.

[8]) I, 517 b. B.; Christus weist auf den Kern dieses Beweises hin. Matth. 19, 4.

[9]) I, 516 b. H. [10]) I, 526 b. F. [11]) I, 527 a. C.

ist diese Nachsicht für den Neuen Bund von Christus ausdrücklich abgeschafft.[1])

Ebenso steht die Unauflöslichkeit der Ehe zu ihren natürlichen und sittlichen Gaben und Aufgaben in enger Beziehung, ganz besonders aber zu der menschenwürdigen Ordnung der Fortpflanzung des Menschengeschlechtes. Sie verbindet eben nicht nur zur vorübergehenden Geschlechtsgemeinschaft, sondern zur dauernden vollen Lebensgemeinschaft, und schafft damit die Vorbedingung für die andauernde und vollkommenste elterliche Sorge für die Nachkommenschaft.[2]) Wie traurig es sonst damit bestellt wäre, läßt sich schon aus den vereinzelt vorkommenden Fällen von Trennungen der Eheleute abnehmen; ganz besonders das Frauengeschlecht hätte in ganz unverhältnismäßig harter Weise unter der Trennbarkeit der Ehe zu leiden.[3]) Außerdem würde die regellose geschlechtliche Vermischung, zu welcher die Auflöslichkeit der Ehe schließlich führen müßte, die größeren menschlichen Gemeinschaftsbildungen, Gemeinde und Staat, empfindlich schädigen, da die Hausgemeinschaft der Familie, die alsdann hinfällig würde, ihr wesentliches Bildungselement darstellt.[4]) Auch daher also kann die Ehescheidung des Alten Bundes nur ein vorübergehendes Zugeständnis an die menschliche Schwäche gewesen sein,[5]) welches durch das Evangelium völlig aufgehoben worden ist.[6]) Allerdings scheint jener Fall davon eine Ausnahme zu machen, welchen Christus Matth. XIX, 9 erwähnt.[7]) Mindestens unterscheidet W. die ehelösende Kraft des Ehebruches durchaus von der etwa zur Aufhebung der Gemeinschaft berechtigenden Bedeutung des odium capitale oder ansteckender Krankheit. Letztere gäben zum Divortium kein Recht,[8]) wohl aber der Ehebruch, sowohl der gerechten Wiedervergeltung verletzter

[1]) I, 527 b. A. [2]) I, 515 a. D. [3]) I, 528 b. E. [4]) I, 517 a. A.
[5]) I, 527 b. B.; de Leq. c. l.; I, 25. a. D.
[6]) I, 527 a. A.
[7]) I, 527 a. A. excepta sola causa fornicationis.
[8]) I, 528 a. E.

Treue wegen, als aus erbrechtlichen Gründen und um der unheilbaren Entfremdung der Gemüter willen, die sich aus jener Verfehlung zwischen den Eheleuten ergebe.[1]) Da nun aber die sittliche Schwäche der Zeit derart sei, daß die Kirche fürchten müsse, man würde sehr oft den Ehebruch absichtlich begehen, um einen Scheidungsgrund zu gewinnen, so gestattet nach W. die Kirche auch in diesem Falle nur die zeitweilige oder dauernde Trennung und nimmt eine eigentliche Ehescheidung niemals vor. Die Ehebrecherin hat demnach ehelos zu bleiben oder sich mit dem ebenfalls ehelos bleibenden Manne wieder zu versöhnen.[2]) Letzteres hat jedenfalls einzutreten, sobald auch der Mann in Ehebruch verfällt, obwohl an sich der Ehebruch bei Mann und Frau nicht gleichwertig zu behandeln sind, weshalb das Evangelium auch jene von der Kirche nicht exsequierte Ausnahme nur für den Ehebruch der Frau aufstellt.[3]) Einen anderen Ehescheidungsgrund scheint Wilhelm aus I. Cor. 7, 15 und vielleicht nur in der dort gemeinten Weise abzuleiten, dann nämlich, wenn der eine Eheteil des anderen Glauben und Gottesverehrung andauernd hindert oder gefährdet.[4]) Dagegen würde der Versuch sonstiger sittlicher Korruption höchstens zur zeitweiligen Trennung der Eheleute, aber nicht zur Schließung einer anderweitigen Ehe berechtigen.[5])

Bislang war nur von der durch das Naturgesetz eingeführten natürlichen Verbindung von Mann und Weib gesprochen worden, als von dem Konsense eines Mannes und einer Frau zur vollkommenen und unauflöslichen Lebensgemeinschaft.[6]) Derselbe ist nun aber entsprechend der allgemeinen Sakramentenlehre des W. erst die Grundlage zu dem Sakramente der Ehe im eigentlichen Sinne dieses Wortes, das heißt, zu der übernatürlichen Ausgestaltung jenes natürlichen Verhältnisses. Schon jenes natürliche Ver-

---

[1]) I, 527 b. C. [2]) I, 527 b. D. [3]) I, 528 a. E.
[4]) I, 519 a. D. [5]) I, 520 b. H. [6]) I, 528 a. F.

hältnis wäre seiner sozialen Bedeutung wegen nicht nur durch Gesetz zu regeln, sondern zur Sicherung des Gesetzes der Obrigkeit zu unterstellen, und zwar seiner ethischen Seiten wegen der geistlichen Obrigkeit.[1]) Dies gilt um so mehr, als, wie gesagt, die Ehe in der Kirche ihre übernatürliche Ausgestaltung zum Sakramente erfährt. Diese Ausgestaltung erfolgt durch das kirchliche Gebet bei Einsegnung der Ehe und die Verleihung besonderer übernatürlicher Gnaden.[2]) Erst durch das also, was wir heute Trauung oder vielleicht auch den Brautsegen nennen, wird nach Wilhelm die Ehe zum wahren Sakramente, nicht durch den Konsens selbst. Dem Sakramente ist eben ein sinnreiches äußeres Zeichen und die gleichzeitige Verleihung übernatürlicher Gnaden auf das Gebet der Kirche hin durchaus wesentlich. Daher ist die klandestine Ehe zwar im Notfalle erlaubt,[3]) aber gleich der Ehe der Ungläubigen nur ein natürliches sittliches Verhältnis, kein Sakrament.[4]) Das äußere Zeichen dieses Sakramentes ist also nebst den Gebeten und Zeremonien der Spendung die Vereinigung der Eheleute selbst, welche den letzten Hauptzweck auch der Ehe,[5]) nämlich die lebendige Vereinigung der Menschenseele mit Gott, eindringlich und andauernd symbolisiert.[6]) Wirksam — in seiner Weise — ist auch hier wieder das niemals unerhört bleibende Gebet der Gemeinschaft der Heiligen, welches der rechtmäßige Diener der Kirche zum Ausdruck bringt.[7]) Es vermittelt alsdann besondere übernatürliche Gnadenhilfe in all den eigentümlichen Schwierigkeiten und Gefahren der Ehe,[8]) aber auch eine der bösen Lust unmittelbar entgegenwirkende heilende und heiligende Gnadenkraft,[9]) was bei W. offenbar dadurch eine besondere Bedeutung erhält, daß er die sinnliche Lust, wie schon gesagt, an sich und schlechthin für sittlich böse hält.

---

[1]) I, 513 a. D.; 517 a. D.
[2]) I, 525 a. B. C.; 520 a. H.; b. E.; 521 a. A.
[3]) I, 520 a. G. [4]) I. 525 a. C. [5]) I, 519 a. D. [6]) I, 519 a. B. sq.
[7]) I, 520 a. H. [8]) I, 520 b. E. sq. [9]) I, 525 a. B.

16. Das Altarssakrament. Seine innere Gnade.

Bevor W. seine Auseinandersetzungen über das heiligste Sakrament beginnt, bringt er seine fromme und kirchliche Auffassung davon zu einem rührenden Ausdruck. Er hofft dafür auf einen besonderen Beistand Gottes. Er will der unsagbaren Würde dieses Sakramentes in nichts zu nahe treten. Er weiß und bekennt offen, daß es ganz und gar über Sinn und Verstand des Menschen hinausgreife.[1]) Trotzdem sei die wissenschaftliche Behandlung der Eucharistie erlaubt und geboten, weil sich gegen sie besonders die Angriffe der Irrlehre richten. — Getreu der bereits besprochenen Eigenart seiner Gesamtauffassung der heiligen Sakramente überhaupt, erfaßt W. die Eucharistie sofort als Speise nicht nur der einzelnen Seele, sondern des ganzen geheimnisvollen Leibes der Kirche, für den Gott eine geeignete Nahrung nicht vergessen haben kann, da er dem kleinsten Mücklein Speise und Trank zudenkt.[2]) Die Speise jenes großen heiligen Körpers, dessen Haupt Gott ist, und der vom Geiste Gottes lebt, kann nichts anderes, als Gott selbst sein. Speise nämlich ist das, was die Lebenswärme im Körper nährt und erhält. Die Lebenswärme, durch welche die Kirche lebt und wirkt, ist nichts anderes, als die Liebe der Glieder zu ihrem Haupte und unter einander; und zwar meint W. hierunter besonders die heilige, sich selbst hingebende, uneigennützige Liebe.[3]) Diese himmlische Speise soll somit vor allem die Pest der Eigensucht bekämpfen, welche sonst die Kirche zerreißen und zersplittern würde,[4]) weshalb auch der gewöhnlichste Name dieses Sakramentes communio ist.[5]) Liebe nun wird nur durch irgend ein Gut erregt; so bewegen schon die irdischen Güter unsere Herzen zum Lieben. Gott, das höchste Gut allein, kann somit jene höchste Liebe in der Gemeinschaft der Heiligen entfachen, und in diesem Sinne ist Gott selbst ihre Speise. Der

[1]) I, 429 b. B. [2]) I, 429 b. C.
[3]) De virtut. I, 469 a. B. [4]) I, 441 a. C. [5]) I, 441 b. C.

Genuß dieser Speise vollzieht sich natürlich durch die vereinigende Kraft der Liebe selbst, denn durch sie erfolgt ja die Vereinigung der Glieder der Kirche unter einander und mit Gott. Somit ist es der Genuß der Seelenspeise, Gottes, die Vereinigung mit ihm durch Lieben, worin die Ursache alles geistigen Lebens in der Kirche liegt. Es liegt bei der Speisung der Kirche durch Gott ein rein geistiges Geschehen vor, das aber der sinnlich, geistigen Natur der Menschen gemäß nach dem früher Gesagten nach einer sinnlichen Einkleidung verlangt.[1]) Nichts scheint dazu geeigneter als die Form eines körperlichen Mahles, welches schon im gewöhnlichen Leben die Freundschaft und enge Zusammengehörigkeit der zusammen Speisenden versinnbildet.[2]) Es erhöht diese Bedeutung noch der Umstand, daß allen Teilnehmern am Mahle ganz das Gleiche zur Speise gegeben wird; aus nichts nämlich folgt größere Gemeinschaft der Herzen, denn aus dem gemeinsamen Besitze wertvoller Güter.[3]) W. weist auch gelegentlich auf das Symbol der innigen Einheit der zum Brote vereinigten, gemahlenen Körner hin.[4]) Mag aber der sinnlichen Form dieses Mahles auch eine gewisse Wahrheit innewohnen, wie sich sofort ergeben wird, sie also durchaus kein bloßes Sinnbild sein: das ist trotzdem streng festzuhalten, daß es sich bei der eigentlich beabsichtigten Speisung der Seelen um einen rein geistigen Vorgang handelt. Gott kann nur insofern für die Seelen das Brot des Lebens sein, als er ihnen seine Liebe einflößt und sie in ihnen erhält und stärkt.[5]) Von diesen obersten Grundsätzen aus lassen sich die Irrtümer über die Eucharistie durchschauen und vermeiden.[6])

[1]) I, 438 b. E.

[2]) I, 436 a. F.; 438 a. F. [3]) I, 441 b. F. [4]) I, 439 a. A.

[5]) De mor. c. 4; I, 206 b. E.; nur gelegentlich erwähnt W. die sich daraus ergebende Kraft der Eucharistie, uns von den täglichen läßlichen) Sünden zu reinigen; I, 499 a. B.; obwohl nicht eigentlich dazu eingesetzt, sei sie doch imstande, den geistig Kranken die Gesundheit, ja sogar den geistig Toten das Leben wieder zu geben; I, 538 b. H.

[6]) I, 430.

Die einen nämlich betonten übermäßig die Bedeutung des körperlichen Vorganges beim Genusse des eucharistischen Mahles. Es ist aber keineswegs die Kette jener rein körperlichen Vorgänge, die sich dabei abspielen, durch welche die geistige Speisung der Seelen bewirkt wird. Das ergibt sich schon aus der allgemeinen Sakramentenlehre des W.[1]) Es geht ferner daraus hervor, daß jene Vorgänge damit abschließen, daß der Körper die genossenen Speisen ihrer eigenen Form entblößt und sie mit der seinen bekleidet, aus dem genossenen Brote Fleisch des eigenen Körpers gestaltend. Das ist ihm aber bei der Himmelsspeise ganz unmöglich. Vielmehr kommt es dabei gerade umgekehrt darauf an, daß Gott, das Himmelsbrot, mit seiner eigenen Form, der Fülle seiner Wahrheit und Güte, unsere Seele bekleidet, und so den geistigen Hunger aller ihrer Kräfte stillt, der von aller irdischen Wahrheit und Güte leer und unbefriedigt gelassen wird.[2]) Nicht wir verwandeln die geistige Speise in uns, sondern sie verwandelt uns in sich, soweit dies denkbar ist; nicht wir bauen uns aus ihr unseren Leib auf, sondern Christus erbaut durch sie aus uns seinen geheimnisvollen Leib, die Kirche.[3])

17. Die Form des Altarssakramentes.

Dieses Himmelsbrot also, seine heilige Liebe, gibt uns Gott, solange wir es noch nicht in seiner wahren Gestalt im Himmelreiche genießen können, unter der Gestalt des irdischen Brotes, das alle seine Wirkungen leicht verständlich andeutet.[4]) Ganz falsch aber wäre es zu meinen, dieses irdische Brot wäre es, was wir dabei wirklich empfingen; es wäre alsdann ein bloßes Sinnbild, wie das Taufwasser oder das Chrisma bei der Firmung. Diese symbolisieren sehr passend einzelne Gnadenwirkungen Gottes. Bei der Eucharistie aber handelt es sich um Gott selbst, den die Seele liebend empfangen will. Dies zu symbolisieren hat

[1]) cf. supra no. 3. [2]) I, 431. [3]) I, 441 b. D. [4]) I, 432 b. H. sq.

gewöhnliches Brot keine volle Eignung. Gewöhnliches Brot könnte wohl eine Speisung symbolisieren, aber nicht eigentlich die Speisung der Seele durch Gott. Die Seelenspeisung kann in geeigneter Weise äußerlich nur dargestellt werden durch die wirkliche Darbietung Gottes selbst, die ja mit der tatsächlichen inneren Speisung der Seele, der Entzündung seiner göttlichen Liebe, wie sich bald zeigen wird, noch nicht identisch ist. Daher gibt uns Gott in der Eucharistie nicht gewöhnliches Brot, sondern läßt zunächst eine geheimnisvolle Veränderung damit vorgehen, sodaß er nachher sich selbst unter der Gestalt des Brotes der Seele mitteilen kann.[1]) Diese Mitteilung Gottes selbst, an sich schon ein unschätzbares Geschenk, ist gewissermaßen das äußere Zeichen jenes rein geistigen Vorganges der Seelenspeisung, der Entflammung der göttlichen Liebe, welche Gottes Kraft in dieser Selbstmitteilung in uns wirken will. Die erhabene Wirkung der Eucharistie, unsere geistige Speisung mit der Liebe Gottes, wird also nicht durch ein bloßes Sinnbild, sondern durch die wirkliche Mitteilung seiner selbst äußerlich dargestellt; es wird uns nicht nur ein symbolisches, sondern ein wirkliches Himmelsmahl bereitet, der Leib und das Blut Christi unter der Gestalt irdischer Speise und irdischen Trankes, des Brotes und Weines.

Um nun die schwierige Frage zu beantworten, warum uns Leib und Blut Christi als göttliche Seelenspeise gegeben werden, geht W. auf das Meßopfer zurück, in welchem der umfassende Begriff der Eucharistie verwirklicht ist. Die Eucharistie als Speise ist ja nur die eine Seite des göttlichen Wunderwerkes, das seine Kraft erst im heiligen Opfer nach allen Seiten entfaltet.[2]) In ihm ist Christus unser Priester, unsere Opfergabe, unser Fürsprecher und unser Arzt; dies alles aber kann er, wie sich aus dem tieferen Zusammenhange der Erlösungslehre ergibt, nur als Mensch sein.[3])

[1]) I, 433 b. D. [2]) I, 436 a. E.; 438 a. E.

[3]) I, 435 a. b.; W. beruft sich hier auf den soteriologischen Traktat Cur Deus homo; I, 555 sq.

Auch ist die Wiedererlangung der göttlichen Liebe die Frucht des Leidens Jesu. Christus hat uns die Seelenspeise der göttlichen Liebe durch sein Fleisch und Blut am Kreuze erworben. Somit ist die Mitteilung seines Fleisches und Blutes die gegebene äußere Darstellung der Speisung unserer Seelen.[1]) Dies auch schon darum, weil sie uns nicht als ein Bild seiner erhabenen und furchtbaren göttlichen Majestät abschrecken, vielmehr an seine Demut und brüderliche Liebe zu uns erinnern soll.[2]) Die demütige Menschengestalt des Herrn, sein Fleisch und Blut als innigste Erinnerung an seine für uns leidende Liebe und die unendliche Güte und Herablassung und Opferbereitschaft der sakramentalen Mitteilung selbst sind ein so wunderbar kräftiges sakramentales Darstellungsmittel, ganz abgesehen von ihrer göttlichen Kraft [3]), daß schon seine fromme Erwägung, die geistliche Kommunion, heilsame geistliche Wirkungen in uns hervorruft, weil sie die Liebe zum Heiland in uns fördert.[4]) Sie steht also, wenn auch genau zu unterscheiden, in der weisesten und wirksamsten Beziehung zu den eigentlichen sakramentalen Wirkungen der heiligen Eucharistie, der Entzündung der göttlichen Liebe, in der die Speisung unserer Seelen besteht [5]), sowie der der Liebe der Glieder der Kirche zu einander.[6]) Denn auch für sie ist die freigebige Mitteilung des eigenen Fleisches und Blutes Christi an alle Glieder seines mystischen Leibes ein hinreißendes Beispiel der innigsten Liebe, welche er durch dieses Mahl unter ihnen erwirken will.

18. Die Wirkweise der Eucharistie.

Die innere Gnade der Eucharistie ist also die Speisung unserer Seelen mit der göttlichen Liebe; das äußere Zeichen oder die Form, wie wir weiter oben dafür sagten, ist die Mitteilung des Fleisches und Blutes Christi unter den Ge-

---

[1]) I, 536 a. f. [2]) I, 435 b. D.; 436 b. E. [3]) I, 436 a. G.
[4]) I, 441 a. A. C.; 446 b. H,; 447 a. D.
[5]) I, 438 b. G. sq. [6]) I, 441 a. C.

stalten von Brot und Wein. Es ist nun noch die Wirkweise dieser Mitteilung oder das innere Band zwischen Form und Gnade der Eucharistie zu besprechen, was sich freilich leicht aus der allgemeinen Sakramentenlehre Ws. ergeben dürfte. Es fragt sich also, wie die Mitteilung des Fleisches und Blutes Christi unter den Gestalten von Brot und Wein, und zwar nicht nur als natürliches Erinnerungsmittel an seine unendliche Liebe, sondern in sakramentaler und übernatürlicher Weise die Liebe zu Gott in uns entzünden könne. Es kann sich offenbar dabei weder um eine natürliche Kraft des Leibes Christi, noch um eine unmittelbare Auswirkung seines Verdienstes handeln.[1]) Denn der Leib Christi ist an sich nicht dazu geeignet und kann auch für sich weder Verdienst erwerben noch mitteilen. Somit ist der Leib Christi in der Eucharistie in dem früher ausführlich besprochenen Sinne nur ein, wenn auch noch so erhabenes sakramentales Mittel, in dem die göttliche Kraft auf das Gebet der Kirche hin auf uns wirkt, sowie bei sämtlichen anderen Sakramenten.[2]) Allerdings liegt dabei ein bedeutender Unterschied und die ausgezeichnete Würde dieses erhabenen sakramentalen Mittels, des Leibes und Blutes Christi, darin, daß jene wirksam werdende göttliche Kraft durch die hypostatische Union [3]) andauernd mit dem Leibe Christi vereinigt ist und ihm selbst gehört, und nicht wie bei den anderen Sakramenten nur zeitweise zu ihm hinzutritt.[4]) Um jedoch jeden Schatten eines Mißverständnisses in einem so wichtigen Punkte zu vermeiden, ist zu erwägen, daß die Eucharistie

[1]) I, 439 a. C. sq.

[2]) I, 439 b. A.; corpus Christi operatur „non natura suae essentiae ... quare relinquitur, ut virtute divina, quae ex solo beneplacito Dei operatur in omnibus sacramentis. Sicut ergo superfusione aquae, sive ablutione exteriori, quae per aquam fit, adest virtus omnipotentis ac misericordis Dei ad efficiendam interiorem ac spiritualem ablutionem, sic refectione corporali exteriori, quae utique forma seu figura est, aut exemplum internae ac spiritualis refectionis, adest virtus divina ad perficiendam designatam ut diximus, refectionem."

[3]) I, 440 a. E. [4]) I, 439 b. B.

gewissermaßen ein doppeltes Sakrament ist, einmal in der Herstellung, zum anderen in der Ausspendung. Bei der Herstellung der Eucharistie bildet der heilige Ritus, also die von dem rechtmäßigen Diener der Kirche über Brot und Wein ausgesprochenen Gebete der Kirche, die Form; die Gnadenwirkung [1]) aber ist die Adduktion des Leibes und Blutes Christi unter die Gestalten von Brot und Wein.[2]) Bei der Ausspendung der Eucharistie dagegen ist die Form in der Mitteilung des Sakramentes, also des wirklichen Leibes und Blutes des Herrn, zu erblicken; die Gnadenwirkung dagegen besteht in der Speisung der Seelen, denen bei Empfang des Sakramentes durch göttliche Kraft die göttliche Liebe eingeflößt wird. Dementsprechend wäre also Johannes VI, 56: Caro mea vere est cibus et sanguis meus vere est potus, so zu verstehen, als ob Jesus hinzugesetzt hätte: licet non sua natura sed virtute divina.[3]) Es macht daher nichts aus, ob man, wie gewöhnlich geschieht, dem Leibe Christi auch unmittelbar die seelenspeisende Kraft zuschreibt, sofern man eben nur die göttliche Kraft meint, die ihm andauernd innewohnt. So schreibt man ja auch den Gewändern oder Reliquien der Heiligen dem Sprachgebrauch nach unmittelbar wunderbare Kräfte zu, und will doch damit nur ausdrücken, daß die göttliche Kraft selbst sie zur Gelegenheit ihrer eigenen Wirkung benütze.[4]) Daß allerdings jene göttliche Kraft auch dem Leibe Christi durch die hypostatische Union gewissermaßen zu eigen gehöre, mag man etwa aus dem Wörtchen „vere“ im obengenannten Ausspruche Christi heraushören.[5]) Die Sache selbst wird wiedergegeben durch

[1]) veritas; I, 534 b. F.; auch virtus oder efficacia I, 538 b. F.

[2]) De Leg. c. 29; I, 101 a. D.

[3]) I, 439 b. B.; vera et literalis (caro) Christi accessu virtutis divinae, quae ab ea nunquam recedit, sacramentum est, di est sacra tionis sacratissimum instrumentum.

[4]) I, 439 b. C. sq.

[5]) I, 440 a. H.; caro mea vere est cibus, id est, veritate, quam continet, est cibus, non quod per se ipsam pascat, sed per me, qui sum veritas, quam continet.

ein Wort des Augustinus, das W. für eine Schriftanführung hält, in seinem Schrifttexte jedoch nicht findet.[1]) Sicherlich fällt mit dieser Auffassung ein überraschend helles Licht auf die eucharistischen Aporieen bei Augustinus, sowie noch mehr auf die dunkle Stelle bei Johannes VI, 64, der wir sie verdanken dürften.[2]) Somit wirkt die heilige Eucharistie als Seelenspeise ganz wie alle anderen Sakramente. Die Form des Sakramentes ist hiebei nicht nur das Brot und der Wein, sondern die Mitteilung des Leibes und des Blutes Christi selbst; seine innere Gnade ist erst die Kraft Gottes, die uns im Genusse der Eucharistie zur göttlichen Liebe entzündet, wenn diese Kraft auch infolge der hypostatischen Union dem Leibe Christi in gewisser Weise zu eigen gehört.[3])

19. Die Transsubstantiation.

Es ist nun weiter über die Herstellung der heiligen Eucharistie zu sprechen. Brot und Wein der Eucharistie sind eben nicht ein Sinnbild des Fleisches und Blutes des Herrn; dazu hätten sich wirkliche Bilder auf dem Altare viel mehr geeignet,[4]) sie künden uns vielmehr in einer näher zu bestimmenden Weise die wirkliche Gegenwart jener erhabenen

---

[1]) I, 440 b. E.; non hoc corpus, quod videtis, manducaturi estis, nec hunc sanguinem bibituri, sed mysterium aliquod commendavi vobis; diese Stelle stammt aus C. Prima quidem (44), de Consecratione, dist. 2, und geht zurück auf Augustinus, Enarrat. in Ps. 54 n. 23 et Ps. 98 n. 9; cf. Op. Omn. S. Bonav. Edit. Quaracchi. IV, 214 a. Note 1.

[2]) I, 440 b. E.; spiritus est, qui vivificat, caro non prodest quicquam: ac si diceret: spiritus est, qui vivificam refectionem infundit digne sumentibus ipsam carnem et sanguinem; caro autem non prodest quicquam, propria sc. natura atque virtute, vel (neque) potest intelligi vere cibus, idest verae cibationis sive refectionis.

[3]) I, 440 b. F., vere autem cibatur sc. anima per ipsam carnem Christi ex operatione divinae virtutis, ut iam multoties diximus; darnach ist es, wie früher angemerkt, wieder nur als kürzere Ausdrucksweise aufzufassen, wenn W. I, 441 a. D. sagt: Refectio enim exterior, quae specie tenus ibi est, refectionem interiorem ac spiritualem operatur in mente digne accedentis.

[4]) I, 438 b. F.; 443 a. B.

Güter. Es geht nämlich in Kraft des Gebetes der Kirche, in Wirkung der bestimmten Segensworte ihres rechtsmäßigen Dieners die Substanz des Brotes und Weines dahin und es setzt sich an ihre Stelle das Fleisch und Blut des Herrn.[1]) Es hätte durchaus keinen Zweck, bliebe die Substanz des irdischen Brotes zurück; eine körperliche Speisung des Empfängers ist von Gott nicht beabsichtigt, sondern die Speisung seiner Seele. Auch zum Zwecke der Erhaltung der Akzidenzien braucht die Substanz des Brotes nicht gewahrt zu werden; Gott kann sie durch seine eigene Kraft ohne ihre Substanz erhalten. Somit bleibt in der Eucharistie nur die Gesamtheit der Akzidenzien von Brot und Wein zurück, in uneigentlichem Sinne forma, in unserer Sprache ihre „Gestalten" genannt, und zwar losgelöst und entblößt von ihrer eigenen Substanz. Sie sollen dem Himmelsbrote als sakramentales sichtbares Zeichen dienen, insofern als sie seine Gegenwart und Wirkweise anzeigen.[2]) Es erfolgt jedoch bei der Transsubstantiation keine Wandlung in dem Sinne, als ob die Materie des sichtbaren Brotes ihre eigene Form, im strengen physischen Sinne des Wortes, in die des Himmelsbrotes vertausche. Es vollziehen sich also dabei nicht die natürlichen Vorgänge der corruptio und generatio.[3]) Denn die Materie des irdischen

[1]) I, 434 a. F; apparet antem ex hoc, substantiam panis materialis ac visibilis in illo sacramento post adventum coelestis ac vivifici panis nullatenus remanere; ib. H.; panis materialis acque visibilis advenienti pani vivifico velut creatori honorem deferens locum suum relinquit . . . et haec est intentio (Bedeutung) verbi transsubstantiationis, transitus ecilicet substantiae panis materialis ac visibilis ad adventum vivifici panis; b. G.; dignum et justum est, ut adveniente vero ac vivifico pane, cedat ei materialis ac visibilis panis substantia.

[2]) I, 434 a. G.; panis autem vitae non ut in se habens ea (sc. accidentia), sed ad indicium praesentiae suae et sacramenti ministerium; demgemäß erzählt W., wohl aus bloßen Lehrzwecken, von einem merkwürdigen Wunder. Es habe jemand versucht, von der Eucharistie allein auch seinen Körper zu nähren, die er sich darum in hinreichender Menge verschaffte; dies sei ihm jedoch völlig mißlungen, da man sich eben von Akzidenzien nicht ernähren könne; I, 434 b. H.

[3]) De Un. I, I. c. 42; I, 641 a. B.

Brotes geht in der Eucharistie ja auch dahin, es bleiben aber seine Akzidenzien; vor allem aber geht in das Himmelsbrot nichts von dem früher vorhandenen wirklich ein. Wenn also die Väter lehren, daß das Brot Christi Leib „werde" und daß eine Wandlung (conversio) stattfinde, so ist dies nur im obigen Sinne zu verstehen, daß die Substanz des natürlichen Brotes schwindet und an seine Stelle das himmlische Brot tritt.[1]) Jedenfalls muß, um dem Glauben zu genügen, streng festgehalten werden, daß uns auf dem Altare nach der priesterlichen Segnung unter der Gestalt des Brotes das Brot des Lebens, unter der Gestalt des Weines der Trank des Lebens geboten wird, nämlich Christus selbst, nicht nur seiner Gottheit nach, sondern eben sein heiliger Leib, der für uns am Kreuze gehangen, und sein kostbares Blut, das er für uns am Kreuze vergossen hat.[2]) Daher ist die Eucharistie das gnadenreichste Sakrament; Christus selbst, die Quelle aller Gnaden, teilt sich uns in ihm mit.[3])

20. Die Konsekration.

Welches nach Ws. Ansicht nun die eigentlichen Konsekrationsworte sind, die die Transsubstantiation herbeiführen, wäre aus seinem Texte allein nicht mit völliger Sicherheit zu bestimmen. Er begnügt sich damit, wiederholt festzustellen, daß nach der in der vorgeschriebenen Weise erfolgten priesterlichen Segnung das Himmelsbrot auf dem Altare anwesend sei.[4]) Diese „Segnung" bewirke, — dieses Wort in der oft berührten Weise verstanden — daß das wahre und lebenspendende Brot, welches vom Himmel herabsteige, zu uns komme.[5]) Mit der priesterlichen „Segnung" aber meint W. doch wohl die heutigen Konsekrationsworte, nicht den gesamten Kanon bis zur Wandlung. Dafür könnte auch sprechen, daß er das Himmelsbrot „in die Hände des Priesters", und zwar in einem Augenblick herabkommen

[1]) I, 434 b. E. [2]) I, 434 b. F. [3]) I, 539 a. A.
[4]) I, 443 b. F. H. [5]) I, 418 b. H.

läßt; denn diese Umstände scheinen nur für die eigentliche Wandlung zuzutreffen.[1]) Ein Zweifel könnte dadurch entstehen, daß in den den Konsekrationsworten unmittelbar vorhergehenden Gebetsworten: ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi filii tui D. N. J. Ch. ausdrücklich ein kirchliches Gebet um die Sakramentsgnade ausgesprochen ist, auf welches W. bei allen Sakramenten ein so hohes Gewicht legt, während in den heutigen Konsekrationsworten eine eigentliche Bitte nicht enthalten scheint. Und wirklich lehrt W. ausdrücklich, daß, wenn ein häretischer, aber rechtmäßig geweihter Priester in diese Worte den ausdrücklichen Sinn legen wollte, das heiligste Sakrament im Namen der Sekte und für sie und nicht im Namen der Kirche zu konsekrieren, die Eucharistie nicht zustande käme. Er ändere nämlich alsdann die Form des Sakramentes. So schiene also die entscheidende Form der Konsekration in diesen Worten zu liegen. Dieser Schein weicht aber sofort, wenn man bedenkt, daß Wilh. nicht von der Form der Konsekrationsworte, sondern von der Form des Sakramentes spricht, zu der, wie wir weiter oben sahen,[2]) sehr wesentlich die rechte Intention des Beauftragten der Kirche gehört. Nur darum also, weil sich in jenen der Konsekration vorhergehenden Worten eine falsche Intention des Ministers des Sakramentes ausspricht und damit die durchaus wesentliche kirchliche Autorisation der gesamten Handlung in Wegfall kommt, wird die nachfolgende eigentliche Konsekration wirkungslos. Sicher also wäre es falsch, aus dem Angeführten zu schließen, daß W. in jenen Worten: ut nobis corpus et sanguis fiat etc. die eigentliche Konsekrationsform oder einen ihrer wesentlichen Bestandteile erblickt habe.[3]) Gegen diese Auslegung seiner

---

[1]) I, 442 a. H.

[2]) cf. supra no. 3. 4.

[3]) I, 534 a. F.; et dicimus, quod huiusmodi sc. haereticus sacerdos mutat formam ecclesiae et mutat etiam rem et petitionem ipsius; cum enim dicit in arcano missae, ut nobis fiat corpus et sanguis dilectissimi filii tui, determinate intelligens et intendens, nobis Manichaeis aut alterius

Lehre spricht es, daß W. auch aus dem Ordinationsritus eine beliebige Stelle, in der sich gerade die kirchliche Intention klar ausdrückt,[1]) herausgreift, um zu zeigen, daß die Ordination ungültig würde, wenn sich hierbei eine ausdrücklich häretische, das heißt außerkirchliche Intention ausspreche. Er will eben auch damit nicht behaupten, daß gerade jene herausgegriffenen Worte die wesentlichen Ordinationsworte wären, sondern daß die entscheidenden Worte des sakramentalen Ritus, mögen sie sein, welche sie wollen, durch eine falsche Intention entkräftet werden, eben weil die richtige Intention so wesentlich wie jene Worte zur Gesamtform des Sakramentes gehören.[2]) Zuzugeben ist nur, daß sich schon in den Gebeten des Kanon vor der heiligen Wandlung die Bitte der Kirche um die Gewährung des Leibes und Blutes Christi ausspricht, und zwar ausdrücklich und zusammenfassend in den genannten Worten,[3]) und daß die Bitte der Kirche an sich zur Vollziehung und Wirkung der Eucharistie sowie jedes Sakramentes durchaus wesentlich ist. Damit ist aber keineswegs gesagt, daß die von der Kirche gewählte Form dieser Bitte im vorliegenden Falle wesentlich sei, also die Konsekrationsworte darstellt oder daß diese Bitte, ohne eigens ausgesprochen zu werden, nicht stillschweigend durch gewisse Handlungen, eben etwa durch Vornahme der Konsekration, sich wirksam ausdrücken ließe. Das Sakrament, also hier die eigentliche Konsekration, kann sehr wohl, wie bei der Taufe, deren entscheidende Worte ebenfalls keine eigentliche Bitte darstellen, schon die Erfüllung der kirchlichen Bitte sein, also nicht mit der Bitte selbst zusamenfallen, worauf W. sogar eigens hindeutet.[4])

haereticae et damnatae factionis, aliter prorsus petit, quam petat vel intendat ecclesia catholica, et alii petit et ex parte alterius, quam ex parte ecclesiae; petit enim ecclesiae Manichaeorum.

[1]) I, 534 b. G.; et ecclesiae tuae ministri puri accrescant.

[2]) I, 534 b. H. [3]) I, 535 a. D.; b. B.

[4]) I, 535 b. B.; Nihil autem aliud continet illa petitio, nisi ut panis et potus vitae, hoc est corpus et sanguis redemptoris ministretur et detur ei sub forma panis et vini.

21. Die räumlichen Schwierigkeiten.

Es bleibt nun noch die Behandlung einiger Schwierigkeiten, die sich daraus ergeben, daß Gott die Seelenspeise den Menschen gerade in dem Leibe und Blute seines Sohnes bereiten wollte. Dieses Himmelsbrot nämlich wird uns unter den Gestalten von Brot und Wein gereicht und muß an sehr vielen Orten der Welt seiner Bestimmung nach zu gleicher Zeit vorhanden sein. Wir können uns nun aber den Leib Christi nur räumlich vorstellen. Unter den Gestalten von Brot und Wein jedoch erscheint er zunächst in einer ihm nicht natürlichen Beziehung zum Raume und ist ferner an mehreren Orten zugleich gegenwärtig. Die Lösung dieser Schwierigkeiten versuchte die Scholastik ganz allgemein durch den Hinweis darauf, daß die räumliche Ausdehnung der Körper für ihre Wesenheit nicht jene Bedeutung wirklich zu haben brauche, wie es uns durch die sinnliche Auffassung, die uns unser irdisches Wesen davon vermittelt, in zwingender Weise nahegelegt wird. Auch mit der zeitlichen Existenz der Dinge geht ja in der Ewigkeit eine derartige Veränderung vor sich,[1]) daß dadurch bewiesen wird, wie sich ihre scheinbare Notwendigkeit nur aus der Eigenart unserer dermaligen Auffassungsweise ergibt. Sobald wir dies erwägen, erkennen wir, daß die Wunder der Eucharistie wohl gegen unser irdisches sinnliches Vorstellungsvermögen, nicht aber gegen unseren vom Glauben erleuchteten Verstand streiten.[2]) Durch die enge Verbindung mit Gott erreicht eben der Leib des Heilandes,[3]) wie wir aus der Glaubenslehre mit Sicherheit zu entnehmen haben, eine derartige Gewalt über sich selbst, daß er das, was wir Räumlichkeit nennen, nach Belieben entfalten oder zurückhalten kann,[4]) daß er seine Räumlichkeit auch an verschiedenen Stellen unseres Raumes zugleich entfalten kann.[5]) Christus hatte diese Möglichkeit infolge der hypostatischen Union

[1]) I, 446 a. E.; de Un. I, II; c. l. I, 683 a. sq.
[2]) I, 444 b. H. [3]) I, 443 b. C. [4]) I, 442 a. F. [5]) I, 443 a. C.

schon auf Erden, wie wir bei Erwägung der Einsetzung der heiligen Eucharistie erkennen.[1]) Frommer Glaube nimmt an, daß durch die Ähnlichkeit mit ihm unsere verklärten Leiber dereinst die gleiche Fähigkeit haben werden.[2]) Solche Körper, wie der des Heilandes, erlangen und verändern ihre Stellung in unserem Raume nicht durch den zugleich mit der zeitlichen Folge aus irdischer Auffassung sich ergebenden Vorgang allmählicher Bewegung, nämlich aus einem Teile unseres Raumes in den anderen,[3]) sondern durch den bloßen Willen, das, was wir Räumlichkeit nennen, an einer anderen Stelle des irdisch aufgefaßten Raumes zu entfalten. Sie werden auch durch die gleichzeitige Anwesenheit anderer Körper im gleichen Teile unseres Raumes an dieser Entfaltung nicht gehindert.[4]) Durch ihre nahe und lebendige Verbindung mit dem reingeistigen Gotte werden solche Körper in gewisser Weise vergeistigt[5]) und ihre Räumlichkeit erlangt eine Ähnlichkeit mit dem Verhältnis, in dem unsere geistige Seele zur irdischen Räumlichkeit unseres Körpers steht.[6]) Auf diese Weise gelangt man mindestens zu einer richtigen Auffassung der wunderbaren Gegenwart des Leibes Christi unter den eucharistischen Gestalten. Verfehlt wäre es nämlich, sie aus der Allgegenwart Christi, des Sohnes Gottes, zu erklären; denn keineswegs folge aus

---

[1]) I, 444 a. E.

[2]) I, 442 a. H.; de Un. I, II. c. 29; I, 738 a. sq.

[3]) I, 442 a. H.; 444 a. G. sq.; nur per accidens kann also der eucharistische Leib des Herrn, nämlich mit und unter den Gestalten, von uns bewegt werden; I, 445 a. C.

[4]) I, 442 a. F.

[5]) I, 443 b. D.; de Un. II, II; c. 108; I, 959 b. B. sq.

[6]) I, 445 a. D. sq.; es tritt auch noch die aus damaliger Naturlehre sich ergebende, heute belanglose Erwägung hinzu, daß die irdischen Körper zwar ihren einen bestimmten Ort zu erlangen und zu bewahren streben, schon deshalb also nicht an verschiedenen Orten zugleich sein können; die verklärten Körper dagegen, aus jedem irdischen Verbande gelöst, ihren Ort beliebig ihren höheren Zwecken anpassen können; cf. I, 445 b. C.

dieser die Allgegenwart seines menschlichen Leibes. Christus ist zwar allgegenwärtig, das heißt, keinem Raume fremd, ihn ganz umfassend; er ist auch nirgends von seinem Leibe getrennt; seinem Leibe aber kann er die Allgegenwart nicht mitteilen; er entfaltet dessen Räumlichkeit aber überall dort in unserem Raume, wo es seinem Zwecke entspricht: nämlich zur Rechten des Vaters und unter den Gestalten des heiligen Sakramentes.[1]) Die räumliche Gegenwart seines Leibes ist gewissermaßen das priesterliche Gewand des Herrn, das er nur dort anlegt, wo er als Hoherpriester opfernd und betend für uns eintritt.[2])

22. Das Bußsakrament. Die Möglichkeit der Buße.

Der große Umfang, welchen die Erörterungen Wilhelms v. A. über das Bußsakrament in seinem Werke über die Sakramente einnimmt — es ist ihm bedeutend mehr als ein Drittel des ganzen Werkes gewidmet — und der Umstand, daß Wilhelm über das Bußsakrament außerdem eine eigene Schrift herausgegeben hat,[3]) rührt daher, daß er bei diesem Gegenstande nicht nur als strenger Dogmatiker auftritt, sondern auch dem praktischen Bedürfnisse der Prediger und Beichtväter entgegenzukommen wünscht.[4]) Für uns kommen nur jene Ausführungen Ws. in Betracht, die zur Klarstellung seiner Dogmatik des Bußsakramentes dienen können.

W. sucht zunächst die Möglichkeit der Buße überhaupt gegen häretische Angriffe sicherzustellen.[5]) Er setzt der

[1]) I, 443 a. D.; 444 b. E. [2]) I, 443 b. A.

[3]) Tractatus novus de poenitentia I, 570 sq.; er ist aber früher wie das Gesamtwerk geschrieben; cf. I, 511 b. C.; 512 b. G; dagegen ist das III, 229 sq. unserer Ausgabe abgedruckte supplementum tractatus novi de poenitentia recht zweifelhaft und scheint höchstens bis c. XXI einschließlich W. anzugehören; mit c. XXII beginnt offensichtlich ein anderer kleiner Tractat de poenitentia, der sich in Form und Inhalt von den Arbeiten Ws. ganz deutlich unterscheidet; er bleibt hier unberücksichtigt.

[4]) I, 512, b. G. [5]) I, 451 b. D. sq.

falschen Erklärung der bekannten Stelle des Hebräerbriefes,[1]) welche zur Verwerfung der Bußmöglichkeit Anlaß geben könnte, besondere Erklärungen entgegen, sei es, daß jene Stelle von der Wiederherstellung der vollen Taufgnade, von der Buße nach dem Tode oder von der Buße aus natürlicher Kraft zu verstehen sei; oder daß man an eine häretische Einschiebung in den heiligen Text zu denken hätte. Jedenfalls aber sei Buße und Besserung möglich.[2]) Das ergibt sich ihm zunächst aus der Menschennatur, die von Gott mit der Freiheit und Selbstbestimmungskraft[3]) die Möglichkeit zu innerer Umkehr und Besserung doch nicht zwecklos erhalten haben kann. Daher fühlt sich auch der Mensch innerlich zur Buße angetrieben und nicht davon zurückgestoßen.[4]) Auch sei die Sünde an sich so wenig unheilbar wie die Krankheit des Körpers; das verbürgt die Erfahrung: alles Lebendige strebt zur Heilung und Wiederherstellung.[5]) Gott selbst sei sicher kein Hindernis der Bußmöglichkeit. Wenn der Sünder umkehre, in sich gehe, ein anderes Leben beginne, tue er, was ihm möglich; ungeschehen kann er die Sünde nicht machen.[6]) Solche Sünder kann Gott gewiß noch zu ihrer Heilung und Herstellung der allgemeinen Ordnung bestrafen, aber nicht rettungslos verwerfen; er ist kein Gott der Rache.[7]) Seine strafende Gerechtigkeit und verzeihende Barmherzigkeit sind in Wirklichkeit keine Gegensätze, sondern das unveränderliche Verhalten der unendlichen Güte des einen und selben Gottes gegen verschiedene, eben unbußfertige und bußfertige Menschenherzen.[8]) Sollten durch

---

[1]) VI, 4 sq.; impossibile est enim, eos qui semel sunt illuminati, gustaverunt etiam donum coeleste, et participes facti sunt Spiritus sancti, gustaverunt nihilominus bonum Dei verbum, virtutesque saeculi venturi, et prolapsi sunt, rursus renovari ad poenitentiam.

[2]) I, 452 a. H.

[3]) I, 455 b. C. sq.; I, 571 b. D.

[4]) I, 452 b. H. sq.; 572 b. E.

[5]) I, 455 a. B. sq. [6]) I, 452 b. E. sq.

[7]) I, 454 a. E. [8]) I, 454 a. G. sq.

rettungslose Verwerfung, sofern eben Buße nicht möglich wäre, beide gleich bestraft werden, so wäre gerade dies gegen Gottes Gerechtigkeit.[1]) Gänzlich unzulässig wäre es auch, zu behaupten, Gott könne oder wolle nicht verzeihen,[2]) er, der selbst in unsere kleinen Herzen diesen großmütigen Trieb eingepflanzt hat.[3]) Richtig ist allerdings, daß Buße und Besserung nicht ein Werk der bloßen Natur, vielmehr zum größten Teile ein Wunder der Gnade Gottes sind.[4])

23. Buße und Bußsakrament.

Die volle übernatürliche innere und äußere Ausgestaltung der ihrer Natur nach rein innerlichen[5]) Buße erfolgt daher durch ein übernatürliches Gnadenmittel in dem gleichnamigen Sakramente.[6]) Dieses Sakramet stellt die allgemeine Rückkehr des Menschen zu Gott und die sich dabei abspielenden, selbst schon in natürlicher und übernatürlicher Weise fruchtbaren Vorgänge, in den Dienst einer sakramentalen Form, der sich auf das Gebet der Kirche hin die sakramentale, übernatürlich heilende Kraft Gottes zugesellt.[7]) Die Buße ist, wie die bona matrimonii bei der Ehe die Grundlage des gleichnamigen Sakramentes sind, die Grundlage des Bußsakramentes; nur ist hier schon die Grundlage selbst ein übernatürlicher und oft schon in gewisser Weise selbstwirksamer Vorgang, wodurch ein eigentümliches Verhältnis zur Sakramentsgnade geschaffen wird, von dem noch zu reden ist. Die Buße besteht aus einer ganzen Reihe innerer natürlicher und übernatürlicher Vorgänge, die schon an sich, das heißt ohne die sakramentale Ausgestaltung, geeignet wären, durch die Barmherzigkeit Gottes zur Wieder-

---

[1]) I, 453 a. D. [2]) I, 454 b. H. [3]) I, 453 b. C.

[4]) I, 456. b. H.; 573 b. B. [5]) I, 573 a. B. [6]) I, 461 b. C.

[7]) I, 462 a. E.; 461 a. D.; propter quid ipsa poenitentia sit et dicatur sacramentum, videlicet quia sacrat atque sanctificat a recidivis (sc. post baptismum) et iteratis exsecrationibus et quia habet signum sacrans atque sanctificans; signum dico similitudinem habens cum ipsa sanctificatione interiori.

herstellung des Gnadenlebens in dem Sünder zu führen.[1]) Diese inneren Vorgänge sind auch bis zu einem gewissen Grade zur sakramentalen Ausgestaltung der Buße unerläßlich. Da nun aber das Gnadenleben der Natur des Menschen entsprechend nach Gottes Willen kein rein individuelles ist, sondern eine Teilnahme an dem inneren Leben der sichtbaren Gemeinschaft seiner Heiligen, deshalb, wie aus den übrigen früher erwähnten Gründen, hat Gott auch die Rückkehr zum Gnadenleben mit einer sichtbaren kirchlichen Form ausgestattet. Daraus folgt, daß der rein innere und individuelle Vorgang der Buße, so vollkommen er auch sei, für den, der die Kirche kennt, niemals streng genommen für sich allein die zu seiner Wirksamkeit nötige übernatürliche Gnadenhilfe findet, wenn er sich etwa widerspenstig der kirchlichen Form entzieht und sich nicht wenigstens intentionell oder virtuell in passender Weise zum sozialen Vorgange ausgestaltet.[2]) Das Sakrament der Buße ist somit in der gegebenen Heilsordnung eine bis zu einem gewissen Grade unerläßliche gesellschaftliche Ausgestaltung der individuellen rein inneren Buße. Ebenso aber ist die innere Buße bis zu einem gewissen Grade eine unerläßliche Vorbedingung zu ihrer sakramentalen Ausgestaltung in Beicht und Genugtuung.[3])

24. Der innere Bußvorgang.

Es muß also zunächst die Buße selbst besprochen werden. Sie wird im Menschenherzen, das noch gläubig ist[4]), in entfernterer Weise sehr mannigfach vorbereitet[5]) in

[1]) I, 469 a. C.; der Wiedereintritt des Gnadenlebens selbst ist dagegen ein augenblicklicher unteilbarer Vorgang; I, 464 b. F.

[2]) I, 426 b. F.; quod (sc. iustificationem) totum facit interna poenitudo et fervens ac firmum propositum emendationis ad consilium Ecclesiae; I, 469 a. A.; 504 a. G.

[3]) I, 461 a. D.; quare poenitentiae assignari solent tria, videlicet contritio, confessio et satisfactio.

[4]) I, 469 a. D.; 585 b. C.

[5]) I, 472 sq.; 574 a. G.

näherer Weise durch die Sehnsucht nach dem Frieden mit Gott, durch die feste Hoffnung auf Verzeihung und durch den allgemeinen Entschluß der Besserung und Genugtuung.[1]) Dem schließt sich alsdann auch die Tätigkeit der erkennenden Kräfte in der Weise an, daß sie die bereits empfangenen Wohltaten, den durch die Sünde erwiesenen Undank, die zu erhoffende Belohnung des Guten und Wege und Mittel der Besserung erwägt.[2]) Die eigentliche Entstehung der Buße ist dagegen zurückzuführen auf sehr verschiedene Gemütsbewegungen, deren eine oder die andere oder mehrere zusammen eine solche Stärke gewinnen, daß sie in Begleitung der Gnade[3]) den alten Menschen, das heißt seinen bisherigen bösen Willen, vollständig zerbrechen oder zerstören, das heißt aus seiner hartnäckigen falschen Richtung zur guten umkehren.[4]) Als solche Gemütsbewegungen führt W. die Furcht vor der Strafe, Schmerz und Scham über die Sünde Entrüstung, Abscheu und Schauer vor ihr, sowie Haß gegen sie an.[5]) Ihnen entsprechen als Beweggründe die Strafwürdigkeit[6]), Abscheulichkeit, Schädlichkeit und Nichtigkeit der Sünde.[7]) Allerdings werden diese Motive meistens mehr oder minder vereint auftreten, nicht gesondert[8]), und in einem nicht immer gleichartigen, aber stets organischen Prozesse zusammenwachsen.[9]) Sie mögen vielleicht an sich nicht gleichwertig sein. Darauf kommt es jedoch nach W. für ihre Wirksamkeit keineswegs an; vielmehr darauf, daß sie stark genug sind, den alten Menschen schon für sich

---

[1]) I, 462 a. G.; 511 b. C.; 582 a. H.

[2]) I, 470 a. E.

[3]) I, 467 b. B. D.

[4]) I, 465 a. D.; Dicimus ergo, quia contritio est motus virtutis confringentis veterem hominem ac funditus ac radicitus mortificantis, et dicimus, quod iste motus potest esse cuiuslibet ex virtutibus affectivis sive motivis.

[5]) I, 465 b. D.; an anderer Stelle zieht Wilhelm die genannten Affekte in vier zusammen, nämlich timor, dolor, ira, pudor; I. 470 a. F.

[6]) I, 481 b. D. [7]) I, 469 a. B. [8]) I, 585 a. A.

[9]) I, 590 b. F.

oder mit Hilfe der sakramentalen Gnade zu zerstören [1]); denn darin besteht die Buße, nicht in dem in ihr erreichten Grade der Liebe Gottes. [2]) Dem entsprechen die Bezeichnungen und näheren Beschreibungen der Buße, die man von ihr als einer contritio [3]), compunctio [4]), reversio [5]), conversio [6]), baptismus flaminis macht. [7]) Mitunter werden jedoch auch die vorerwähnten verschiedenartigen Gemütsbewegungen, die zur Buße führen, Buße genannt, eben um der Wirkung willen, die sie ausüben. [8]). Man darf sich also dadurch nicht täuschen und nicht davon ablenken lassen, daß die Buße selbst nichts anderes als Sinnesänderung, Herzenswandlung, eben Willensumkehr ist.

25. Die contritio im engeren Sinne und die attritio.

Wenn die innere Bewegung zur Buße hin mit Hilfe der Gnade eine gewisse Stärke erreicht, so zerstört sie den alten Menschen, gibt ihm einen neuen Willen und führt ihn dadurch — was an ihr ist auch ohne das Sakrament —

---

[1]) I, 446 b. H; scire etiam debes, quia nulla est ratio, quare potius timor introducit charitatem, quam pudor ac dolor, ant quaevis alia ex dispositionibus praenominatis; I, 466 a. F. sq.; 469 a. B.; aeque dignum et iustum est, istis motibus persequi, impugnare, arcere et conterere veterem hominem; I, 470 a. F.

[2]) I, 466 a. E.; hic autem contritionem intelligimus simpliciter destructionem seu anullationem veteris hominis, hoc est motum vel passionem, puo efficitur in poenitente, ut vetus homo non sit; I, 471 b.; 460 b. G.; 571 a. C.; W. hat also mit irgendwelcher Imputationstheorie nichts zu tun, ob er auch gelegentlich das „Zudecken der Sünde" als biblisches Bild gebraucht; I, 485 b.

[3]) I, 462 b. G. [4]) I, 462 b. H.

[5]) I, 463 b. A.; B.; qui ergo de omnibus his exiit et ab his omnibus spiritualiter corde redit.

[6]) I, 463 b. B.

[7]) I, 464 a. E.; 504 a. G.; letzteres deshalb, weil die Buße unter Umständen selbst die Taufe ersetzen kann, während die Taufe bei Erwachsenen niemals die Bußgesinnung überflüssig macht. I, 570 b. H.; de Leg. c. 28; I, 95 b. G. [8]) I, 465 b. D.

zur Wiedererlangung des Gnadenlebens, und zwar in seinem vor der Sünde erlangten Zustande, ohne Verminderung,[1]) wenn auch ein gewisser Glanz der Gnade, die aus ihrer Beharrung sich ergibt, durch die Sünde unwiederbringlich verloren geht.[2]) Das ergibt sich bereits aus den Beschreibungen, die W. von der Buße macht;[3]) er lehrt es aber auch ausdrücklich.[4]) Welcher Stärkegrad der Bußbewegung erforderlich ist, um die Güte Gottes zur sofortigen Wiedereingießung der Gnade zu bewegen, hängt naturgemäß allein von Gott ab und entzieht sich der genauen wissenschaftlichen Bestimmung.[5]) Denn die Wiederherstellung der Gnade und des Ebenbildes Gottes[6]) ist ein seiner Kraft allein mögliches Wunderwerk[7]) der Gnade, und sein ist es auch, das Maß der Barmherzigkeit und des gnädigen Entgegenkommens in jedem Falle zu bestimmen und unsere Disposition dazu

---

[1]) I, 478 b. E. [2]) I, 481 a. D.

[3]) I, 464 a. F.; ibi enim et candor puritatis et rubor charitatis et lividus color humilitatis, caeterarumque virtutum omnium illi tribuitur, ibi ab omni labe et sorde peccatorum mortalium emundatur; I, 464 a. H. sq.; 466 b. H sq.; 469 b. D.; 470 a. H.; postquam autem manifestum est, contritionem mortificationem esse veteris hominis, et extinctionem vitae culpabilis ac peccatricis, manifestum est, ipsam iustificationem et sanctificationem resurrectionem esse novi hominis in vitam gratiae sive in iustificationem ipsius, et novae, hoc est laudabilis et spiritualis vitae inspirationem sen infusionem; et propter hoc eas ad invicem se habere sicut corruptionem et generationem et sicut egressum de uno loco et ingressum in alium, qui enim conteritur et iustificatur sic, exit de profundo vitiorum.

[4]) I, 498 b. G.; poenitudo interior, quam supra contritionem nominavimus, et est sacrificium Deo acceptissimum ac placabilissimum contra eiusdem iram et iustificatio rectissima delinquentis et emendatio praecipua iniuriae Dei irrogatae, et absolutio fortissima inquinamentorum spiritualium, et refectio optima detritionum vestis nuptialis et calceamentorum, et medicatio saluberrima vulnerum ac morborum spiritualium, et extinctio validissima incendiorum, de quibus agitur . . . . qui corde poenitet ac convertitur, non serpentes aut colubres in sinu suo morari patitur, nec solum eos a se abiicit aut excutit, sed etiam occidit intra semetipsum et proiicit; I, 571 a. B.

[5]) I, 462 a. H.; 468 b. H. [6]) I, 471 b. C. [7]) I, 471 b. A.

in und mit uns zu bewirken. Eine gewisse Stärke der Bußgesinnung, die man aber nicht als aktuelle, das heißt sinnlich wahrnehmbare auffassen darf,[1]) ist aber sicher dazu erforderlich.

Erreicht die Willensbewegung, die wir Buße nennen, jene Stärke nicht, die zur baldigen Eingießung des Gnadenlebens auch ohne das Sakrament der Buße führt, so spricht Wilhelm von attritio. Die attritio verhält sich somit, wie schon das Wort besagt,[2]) zur contritio wie das Unvollkommene zum Vollkommenen,[3]) nicht in ihrer Eigenart betrachtet nämlich, sondern nach ihrer Wirkung beurteilt. Die attritio greift den alten Menschen bereits an und erschüttert seinen festen bösen Willen, ist aber noch zu schwach, ihn zu überwinden und zu zerstören.[4]) Die contritio ist alsdann die Vollendung oder der Sieg der attritio.[5]) Die Mangelhaftigkeit der Wirkung der attritio geht also nach W. wesentlich auf den Mangel an Kraft in ihrer seelischen Bewegung,[6]) nicht auf ihre sonstige Eigenart zurück; contritio und attritio unterscheiden sich bei ihm nicht spezifisch, sondern dynamisch. Es ist nicht der etwa rein natürliche Charakter oder die Art der Motivierung, welche die attritio nicht zum Siege über die Sünde kommen läßt. Auch sie ist schon eine übernatürliche Gnadengabe Gottes[7]) und geht in mannigfacher Weise aus denselben Motiven hervor, wie die contritio.[8]) Um zur übernatürlichen Buße überhaupt irgendwie zu taugen, muß immer, auch bei der attritio, eine irgendwelche Rückkehr zur Liebe Gottes gegeben sein; eine attritio aus bloß knechtischer Furcht könnte zur Rechtfertigung gar nichts nützen.[9]) Nicht jeder Grad dieser Liebe aber führt zur

---

[1]) I, 468. [2]) I, 490 b. E.

[3]) I, 467 a. B.; contritio perfecta.

[4]) I, 466 b. H.; dico ergo quod attritio ad contritionem sic est sicut vulneratio non letalis ad occisionem; I, 489 a. C.

[5]) I, 571 a. D. [6]) I, 468 a. E. [7]) I, 499 a. C.

[8]) I, 466 b. H.; I, 469 a. B.

[9]) I, 579 b. B.

Eingießung der wesenhaften göttlichen Liebe der charitas.[1]) Auch die attritio also ist ohne eine gewisse Liebe zu Gott nicht denkbar,[2]) die in der Sehnsucht nach der Heiligung und dem Willensentschluß, nach ihr zu streben, organisch eingeschlossen und mitgegeben ist.[3]) Diese Liebe ist ihrer psychologischen Natur nach von der in der contritio wirksamen nach Ws. Ansicht nicht unterschieden,[4]) obwohl er die verschiedenen Arten eigennütziger oder selbstloser Liebe sehr genau kennt.[5])

Für sich also führt die attritio nicht zur Sündenvergebung und Neubegnadigung, sondern ist nur ein Stück des Weges dahin; sie ist die organische Vorbereitung für die Erlangung der Gnade der contritio[6]) oder für die sakramentale Rechtfertigung. Das Sakrament der Buße ist nämlich nicht nur eine Anpassung der vollkommenen Bußtugend an die Bedürfnisse der irdischen sichtbaren Gnadengemeinschaft der Kirche. Sie ist nicht nur ihre soziale Ausgestaltung, sondern auch ein individuelles wirkliches Gnadenmittel, das die mangelnde Kraft der unvollkommenen Bußtugend durch sakramentale, natürliche und übernatürliche Hilfe in gnädigster Weise zur Kraft der Rechtfertigung

---

[1]) I, 581 b. C.; 582 a. G.

[2]) I, 467 a. C.; 581 a. C.

[3]) 462 a. G.

[4]) I, 467 b. A.; amore autem praeparatorio amatur Deus secundum quod Deus et propter id quod Deus, quemadmodum amore, qui charitas dicitur; I, 469 a. D.; necesse etiam est, ut moveatur motu dilectionis alicuius, sive sit illa charitas sive non; non enim quaereret per poenitentiale sacramentum veniam et gratiam, nisi diligeret et desideraret; cf. I, 579 b. B. Damit will aber W. an dieser Stelle nicht zugleich die Frage entscheiden, ob die gratia praeveniens, zu deren Gebiete die attritio gehört, in die Ordnung der Gnade nicht wesentlich, sondern nur dem Grade nach von der heiligmachenden Gnade oder charitas, der objektiven oder wesenhaften Liebe Gottes, dem Ergebnisse der contritio, (I, 590 b. G.) unterschieden sei; hier handelt es sich nur um den Vergleich der subjektiven Liebe in attritio und contritio; cf. I, 467 b. A.; 467 a. B.

[5]) De virt. I, 169 a. B. [6]) I, 469 b. D.

erhebt.[1]) Diese Erhebung und Ergänzung vollzieht sich natürlich im Kernpunkt der Bußtugend, in einer Eingießung und Kräftigung des halb und halb erst vorhandenen Willens, nicht mehr zu sündigen.[2]) Allerdings will das Sakrament damit keineswegs der Böswilligkeit, Nachlässigkeit und Trägheit, sondern nur der durch die Sünde herbeigeführten krankhaften Schwäche des Willens zu Hilfe kommen; weshalb eine gewisse Stärke der attritio auch zur sakramentalen Rechtfertigung unerläßlich ist.[3]) Eine nähere Bestimmung dieses Grades ist wiederum nicht möglich, ihre Beurteilung nach der sinnlichen Kraft der Bußbewegung auch hier ganz verfehlt. Als praktisches Kennzeichen für das Vorhandensein des zum Empfange des Bußsakramentes genügenden Grades der inneren Bußbewegung kann nur der gute Wille, das Sakrament der Buße nützlich zu empfangen, und das dabei Geforderte zu leisten, entscheidend sein.[4])

26. Die Beicht.

Somit können wir nun von der sakramentalen Ausgestaltung der besprochenen Bußtugend reden, und zwar zunächst von der Beicht, ihrem ersten notwendigen Teile. Ist nur die attritio vorhanden, so bedarf man ihrer zur Sündenvergebung schon an sich (necessitate medii); liegt die contritio vor, so rechtfertigt sie zwar den Sünder, auch wenn er die sakramentale Ausgestaltung seiner Bußgesinnung nicht sofort vornimmt, sofern er sie nur nicht widerspenstig zu verweigern gedenkt. Auch hier ist also die Beicht der vielleicht bereits vergebenen Sünden (necessitate praecepti) nötig.[5]) Die Beicht ist also nicht immer sofort und an sich

[1]) I, 468 a. H.; diximus etiam plerumque, quod minus habet artificii et quod minus habent motus eiusdem (sc. attritionis) de mortificatione veteris hominis, supplet et superaddit virtus et efficacia sacramenti poenitentialis.

[2]) I, 462 a. H.; 471 a. C.

[3]) I, 468 a. F.; b. G.

[4]) I, 468 a. H.; 469 a. A. [5]) I, 499 b. D.

nötig, ihre sofortige Anwendung oder Verschiebung kann je nach den Umständen nützlich oder schädlich sein.[1]) Sie ist nicht als das Wesentliche an der Rechtfertigung, sondern als Mittel zum Zwecke zu bewerten, weshalb sie auch in Wegfall kommt, wo sie offenbar schädlich wäre.[2]) Es gilt von ihr als einem positiven Gebote die allgemeine Regel, daß es nicht absolut, sondern den Umständen entsprechend verpflichtet.[3]) Absolut schädlich und verkehrt ist nur die Verschiebung des Wesentlichen des Bußgeschäftes, nämlich der inneren Umkehr,[4]) die eine von den natürlichsten und absolut verpflichtenden sittlichen Forderungen ist,[5]) oder die Verschiebung der Beicht über die von der Kirche bestimmte äußerste Zeit hinaus.[6])

W. erörtert nun scharfsinnig und vielseitig die Gründe der Einrichtung und Forderung des besonderen Sündenbekenntnisses durch die göttliche Offenbarung, als dessen Gegner er besonders die Hebräer erwähnt.[7]) Jede schwere Sünde ist zugleich eine Beleidigung Gottes, eine Verletzung der sittlichen Persönlichkeit des Sünders und eine Beschädigung des Nächsten.[8]) Dementsprechend müßte sich die Beicht als ein zweckentsprechendes Mittel ergeben, Gott wiederzugeben, was sein ist, die sittliche Persönlichkeit des Sünders wieder herzustellen und der sittlichen Gemeinschaft die erforderliche Genugtuung zu geben. So ist es auch. Zunächst findet in ihr die rein innere Buße eine der Menschennatur entsprechende äußere Betätigung und Bestärkung. Die Beicht wendet sich nämlich direkt und in

---

[1]) I, 498 b. G.

[2]) I, 427 b. C.; 499 a. C.

[3]) De vitiis et pecc. c. 10; I, 286 a. H.

[4]) I, 499 a. B.; de virtut. c. 12; I, 161 a. D.

[5]) I, 481 b. C.

[6]) I, 499 a.; cum generali statuto ecclesiae omnes fideles tempore quadragesimali ad minus iussi sint singulis annis confiteri; damit ist nicht gesagt, daß man nicht auf häufigere Beicht dringen solle; I, 588 a. F.

[7]) I, 457 a. C. [8]) I, 504 a. G.

empfindlichster Weise gegen den Hochmut, die Wurzel aller Sünden.[1]) Sie führt durch die genaue Gewissenserforschung, deren sie benötigt,[2]) zur klareren Erkenntnis der Sünden, als die vielleicht bloß allgemeine innere Buße, und setzt damit eine der wichtigsten Vorbedingungen der Besserung außer Frage.[3]) Durch die Einrichtung der Beicht findet der Mensch die ihm sehr notwendige Hilfe der Mitmenschen zum Bußgeschäft. Gott selbst, der Herzen und Nieren erforscht, ist ihm zwar nahe; es würde aber besonderer Wunder der Gnade bedürfen, wollte Gott dem Sünder jene Hilfe beim Bußwerke leisten, die ihm seine Mitmenschen ohne Wunderkräfte dabei leisten können.[4]) Sie verhelfen ihm durch das klarere Urteil, das man erfahrungsgemäß über andere Menschen hat, zu einer unparteiischen Anerkennung seiner Schuld.[5]) Hat man ja schon sowieso dagegen zu kämpfen, sich bei der Beicht nicht besser darzustellen, als man ist.[6]) Durch die Anstellung und Berufsbegnadigung eigener Beichtväter bekommt der Sünder einen sachkundigen und erfahrenen Seelenarzt und Seelenrichter, geläuterte Erkenntnis seines Zustandes, sachgemäße Hilfs- und Besserungsmittel.[7]) Es handelt sich bei Bekehrung eines Menschen oft nicht nur um die Vergebung der Sünden, sondern um die Bereinigung schwierigster Verhältnisse, die Sachkunde und Erfahrung erheischt.[8]) Dieser letzte Vorteil des Sakramentes ist so hoch zu bewerten, daß es, wenn der zuständige Priester[9]) nicht die nötige Wissenschaft besäße, sogar erlaubt wäre, einem anderen, ja sogar einem Diakon zu beichten, um seinen Rat zu hören, und dann nur die Lossprechung und Buße von dem zuständigen Priester zu empfangen.[10])

---

[1]) I, 461 a. B.; 490 a. G.; 576 b. H.
[2]) I, 483 a. C. [3]) I, 576 b. H.
[4]) I, 457 a. D.; 486 a. F.
[5]) I, 457 a. C.; 461 a. A.; 576 b. F. G. [6]) I, 494 a. E.
[7]) I, 457 b.; 459 a. B.; b. C.
[8]) I, 576 b. A. E. F.
[9]) I, 457 b. C. [10]) I, 499 b. D.

Die Beicht entspricht ferner dem inneren und äußeren Gemeinschaftscharakter des Gnadenlebens, von dem wir gesprochen haben. Durch den Empfang des Bußsakramentes wird auch äußerlich die zerstörte Gnadengemeinschaft der Menschen untereinander immer wieder hergestellt und die Möglichkeit weiteren äußeren Erweises gegenseitiger brüderlicher Liebe geboten.[1]) Durch sie werden von der Gemeinschaft unzählige, sie bedrohende und sonst ganz im Dunkeln schleichende Gefahren abgewendet.[2]) Es entspricht auch der Würde der Gemeinschaft der Heiligen, daß sie in ihren Bevollmächtigten mitberufen wird zum Gerichte über die Frevel,[3]) die immer zugleich auch gegen sie selbst begangen werden.[4]) Durch die Sünden trennen sich die Gläubigen nicht nur von Gott, sondern auch von der Kirche, weshalb es billig ist, daß sie nicht nur bei Gott, sondern auch bei der Kirche ihre Wiedervereinigung mit dem Leibe Christi betreiben.[5]) Endlich wirkt die Beicht, wie jedes Sakrament, durch die Versinnlichung eines sonst rein innerlichen Vorganges. Sie objektiviert gewissermaßen die Sünden und ermöglicht es dem Sünder, sich durch die Beicht auch förmlich, und nicht nur rein geistig von ihnen zu trennen und sich ihrer zu entledigen.[6]) Das ist für den sinnlich-geistigen Menschen eine recht große Wohltat; durch die Buße werden Wilhelms Vorstellung nach gewissermaßen die schädlichen Stoffe gelöst, durch die Beicht ausgeschieden.[7]) Umgekehrt ist die Beicht das äußere, förmliche und feierliche Bekenntnis zu einem neuen Leben, das durch die Buße nur innerlich begonnen wurde,[8]) weshalb sich der Sünder zu seiner äußeren Offenbarung förmlich angetrieben fühlt.[9]) Aus dem gleichen Grunde ist dem Sünder die äußere formelle Lossprechung schon als Form so wertvoll und tröstlich.

---

[1]) I, 458 b. F. [2]) I, 458 b. G. [3]) I, 462 a. H.
[4]) I, 502 a. G.; 576 b. E.; 582 b. H.
[5]) I, 451 b. D.; 461 b. B.; 473 a. A.
[6]) I, 488 a. sq. [7]) I, 488 b. H.
[8]) I, 489 a. D. [9]) I, 460 a. F.

27. Die Wirkweise des Bußsakramentes.

Es fragt sich nun, ob Wilhelm seine allgemeine Lehre von der Wirkweise der heiligen Sakramente auch auf das Bußsakrament angewendet wissen will. Es spricht entschieden für die Bedeutung, welche Wilhelm diesem Teile seiner theologischen Systematik beilegt, daß er uns für das Bußsakrament darüber vollste Klarheit gibt. Die Todsünde ist eine Entheiligung des Menschen; daher muß der Büßer von neuem geheiligt werden, und es ist der Ort für den Einritt eines Sakramentes gegeben.[1]) Wir werden also dabei äußere Worte und Vorgänge auffinden, welche auf die fürbittende Kraft des Gebetes der Kirche von einer inneren durch Gott bewirkten Heiligung begleitet sind.[2]) Das äußere Zeichen vollendet sich wesentlich in der Lossprechung des Beichtenden durch den Priester. Wenn auch wegen der engen Verbindung dieses Zeichens mit der wirkenden göttlichen Kraft und seiner Unentbehrlichkeit zur Herbeiführung derselben es ein heiligendes Zeichen genannt wird, so bedeutet dies doch, wie schon früher gesagt, nicht mehr, als daß es eben die innere Heiligung äußerlich bezeichnet.[3])

---

[1]) I, 461 a. D.; quia execratio est, necessario exigit sanctificationem sive sacramentum.

[2]) I, 461 a. D.; necesse est habere similitudinem forinsecam atque visibilem cum ipsa sanctificatione interiori. Sanctificatio autem interior non est, nisi per orationem aut benedictionem seu divini nominis invocationem. I, 461 a. A.

[3]) I, 461 b. A.; quia habet signum sacrans atque sanctificans. Signum dico similitudinem habens cum ipsa sanctificatione interiori. Manus enim sacerdotis super caput poenitentis manum divinam sive virtutem adesse designat, ad sanctificandum vel significandum poenitentem. Absolutio autem sacerdotalis aut benedictio sicut absolutionem interiorem ac spiritualem, qua omnipotens virtus Dei et clementia in poenitente operantur, expressa similitudine signat, etc. . . . . cf. I, 462 a. E.; per absolutionem et benedictionem rite factam necesse est virtutem divinam adesse, et quod postulatur tribuere, nisi steterit per poenitentem; necesse inquam est non coactionis impulsione, nec alligationis violenta astrictione sed liberrime ac liberalissime suae benignitatis ac beneficentiae largitate;

Die Wirkung des Bußsakramentes also geht wieder allein von Gott selbst aus, und zwar auf das kirchenamtliche Gebet des lossprechenden Priesters hin. Die Absolutionsformel ist also nach W. jedenfalls deprekativ aufzufassen, auch scheint Wilhelm eine deprekative Formel zu kennen.[1]) Trotzdem ist diese Mitwirkung des Beichtvaters, die Ausübung der Schlüsselgewalt der Kirche zur Sündenvergebung durchaus notwendig, die Begnadigung des Sünders also auf das Engste, aber nicht streng ursächlich, mit der Absolution verknüpft, sowie eben die Wirkung der übrigen Sakramente mit der rechtmäßigen und richtigen Anwendung ihrer Form. Daher kann W. sehr wohl an anderer Stelle sagen, daß die lossprechende Barmherzigkeit Gottes ihren Richterstuhl in dem Herzen des Beichtvaters aufgeschlagen habe[2]), hängt doch von seiner Entscheidung die Erteilung der Absolution und damit die sakramentale göttliche Lossprechung ab; er promulgiert die göttliche Sentenz.[3]) Trotzdem ist der Beichtvater nicht nur Herold des Gerichtes; er entscheidet über die innere Lossprechung, wenn er sie auch nicht bewirkt, und hat bei der später zu erörternden Abmessung der

ad absolutionem siquidem et benedictionem sacerdotalem rite factam disrumpi vincula peccatorum . . . . . nisi hoc ipse (peccator) impedierit, nullatenus dubitamus. Frustra enim tantae pietatis officium . . . . . instituisset, si sacerdotum ministerio in eorum benedictionibus et absolutionibus adesse nollet poenitentibus.

[1]) I, 499 b. C.; neque more iudicum forinsecorum pronunciat confessor, absolvimus te, non condemnamus, sed magis orationem facit super eum, ut Deus absolutionem et remissionem, atque gratiam sanctificationis tribuat . . . . (W. benutzt diese Auseinandersetzung an der angegebenen Stelle zum Beweis dafür, daß der Beichtvater auch von Sünden lossprechen könne, die ihm nicht selbst gebeichtet wurden . . . . .) Unde in absolutione confitentium non consueverunt dicere sacerdotes: dimittat tibi Deus peccata, quae confessus es mihi, sed potius omnia; I, 510 b. E.; de Un. II, II, c. 146; I, 995 b. C.

[2]) I, 482 a. G.

[3]) I, 482 a. H.; hanc . . . . sententiam . . . . intendit poenitens per os sacerdotis promulgatam a divina misericordia ibi praesidente ac iudice obtinere.

sakramentalen Buße wahre richterliche Vollmacht[1]), eine wirkliche Vertretung der richterlichen Gewalt Jesu Christi.[2])

Die in ihrer Eigenart eben dargelegte Wirksamkeit der sakramentalen Lossprechung geht wesentlich auf die Vergebung der Todsünden hinaus,[3]) die nach Art[4]) und Schwere[5]) unter sich und von den läßlichen Sünden[6]) deutlich unterschieden werden.[7]) Zweifelhafte Sünden sind gegebenenfalls unter Angabe des Zweifels zu beichten,[8]) sofern man den Zweifel nicht überwinden kann. Auch sind die Umstände anzugeben, welche die Sünden ändern oder erschweren.[9]) Die Beicht kann auch wegen ihres allgemeinen medizinalen Charakters sehr wohl einen Rechenschaftsbericht über den Fortgang im Guten darstellen.[10]) Ihr eigentlicher Zweck aber ist die Vergebung der Todsünden, oder noch besser, die Wiederherstellung des Gnadenstandes nebst allen für das Gnadenleben notwendigen Tugenden,[11]) welche durch die Todsünde zerstört wurden.[12]) Daher ist es undenkbar, daß durch eine gültige Beicht einige Todsünden vergeben würden, andere nicht.[13]) Trotzdem ist es möglich, das Sakrament der Buße auch zu empfangen, wenn man nur läßliche Sünden begangen hatte; dann bewirkt es zwar nicht die Wiederherstellung, aber die Vermehrung der heiligmachenden Gnade.[14]) Dasselbe tritt ein, wenn man durch contritio die Todsünden bereits vor dem Empfange des Bußsakramentes

---

[1]) I, 509 b. B. [2]) I, 471 a. C. [3]) I, 458 b. H.; 462 a. G.

[4]) I, 460 a. H; 483 b. B. [5]) I, 466 b. H.

[6]) I, 500 a. E.; hierbei erwähnt W. die Meinung einiger, daß von den läßlichen Sünden auch Laien im Notfalle absolvieren könnten.

[7]) I, 488 a. E.; 537 a. B. [8]) I, 483 a. D.

[9]) I, 483 b. B.; 500 a. G.

[10]) I, 491 sq.; 575 b. C.

[11]) I, 464 b. H. [12]) I, 478 a. G. [13]) I, 499 b. C.

[14]) I, 488 a. E.; cuius crebra exempla et similitudines invenies in multis viris sanctis ac mulieribus, qui nec musculam unam sordidae aut noxiae aut etiam vanae cogitationis in ore intellectus sui patiuntur, sed statim ubi involaverit, celerrimae confessionis vomitu illas expurgant; I, 499 b. D.

getilgt hatte.[1]) Es entspricht sogar der Ehrfurcht vor der Heiligkeit des Bußsakramentes, wenn man sich vor seinem Empfange Mühe gibt, sich durch die contritio bereits in den Stand der Gnade zu versetzen.[2]) Aus demselben Grunde ist es durchaus nicht zwecklos, sondern unter Umständen sogar sehr heilsam, bereits gebeichtete Sünden noch einmal zu beichten.[3]) Es sind also in der Lehre Ws. alle Grundlagen für die sogenannte Andachtsbeicht und sogar bestimmte Hinweise auf sie nachzuweisen.

28. Genugtuung und Ablaß.[4])

Wie steht es nun aber mit der Nachlassung der Sündenstrafen, die W. als zeitliche und ewige unterscheidet.[5]) Die ewige Strafe wird bei Wiedereingießung der Gnade stets nachgelassen, also gegebenenfalls schon durch die contritio. Ihre Nachlassung ist also nicht an sich und nicht immer eine sakramentale Wirkung. Jeder nur teilweise Erlaß dieser Strafe würde sie ja mit der Zeit erschöpfen,[6]) oder besser gesagt, bewirken, daß sie nicht mehr endlos wäre. Auch wäre, wie schon bemerkt, die ewige Bestrafung eines bekehrten Sünders eine bei Gott unmögliche Ruchlosigkeit, denn sie hätte keinen Zweck mehr.[7]) Dem Sünder bleiben jedoch, wenn seine Bußgesinnung nicht eine ganz außerordentliche Kraft hat,[8]) nach Erlaß der ewigen Verwerfung noch andere Strafen übrig, die teilweise vindikativen, aber auch medizinalen Charakter tragen,[9]) weshalb es keine Barmherzigkeit wäre, sie dem Sünder ganz zu erlassen.[10]) Dadurch unter-

---

[1]) I, 462 a. F.; ergo qui iam sanctificati, iam a vinculis peccatorum absoluti, iam gratiae pristinae restituti, sacerdotalem benedictionem et absolutionem peccata sua confessi recipiunt, pie credimus ac sentimus, ipsam gratiam, quam afferunt, sacramento poenitentiae et sacerdotali ministerio adaugeri.

[2]) I, 498 b. H. [3]) I, 500 b. E.

[4]) Über die Ablaßlehre des W. v. A. hat neuerdings Paulus einiges mitgeteilt; Zeitschrift f. K. Theol. 1910. III. 456 ff.

[5]) I, 453 b. B. [6]) I, 453 b. A. [7]) I, 454 a. E.

[8]) De Un. I, I. c. b.; I, 679 a. B. [9]) I, 454 a. G. [10]) I, 478 b. H.

scheidet sich also die Buße von der Taufe, welche in sakramentaler Kraft alle Strafen der Sünden nachläßt.[1]) Das Sakrament der Buße tilgt dagegen mit der Sündenvergebung nur die ewige Strafe und läßt gewisse zeitliche Strafen bestehen. Allerdings gibt es ein sakramentales Mittel an die Hand, auch sie zu tilgen: die sakramentale Genugtuung. Ihre Wirkung stellen sich manche, wie W. meint, in unrichtiger Weise vor; sie meinen, den bußfertigen Sündern werde die ewige Strafe von Gott in eine individuell und quantitativ genau bestimmte zeitliche Strafe umgewandelt, die sie im Fegfeuer oder durch irdische Bußwerke zu erstellen hätten.[2]) Die Auflegung der sakramentalen Buße durch den Priester hätte alsdann wenig Bedeutung. Sie erreichte und tilgte dann nur eben so viel von dem von Gott für die bestimmten Sünden des Beichtkindes festgesetzten Strafmaß, als ihr entspricht.[3]) W. ist darum anderer Ansicht. Gott hat keineswegs eine bestimmt große zeitliche Buße festgesetzt, die nach Erlaß der ewigen Strafe für bestimmte Sünden einzutreten habe. Sondern er hat diese Vollmacht eben dem Schlüsselamt der Kirche übergeben. Die vom Priester im kirchlichen Auftrage bona fide festgesetzte sakramentale Buße läßt Gott an Stelle der durch die Sünden verdienten und durch die Buße erlassenen ewigen Sündenstrafe treten oder zur Tilgung der nach Erlaß der ewigen Strafe eintretenden zeitlichen Strafen genügen.[4]) Somit können für die

---

[1]) I, 421 a. C.; 458 a. H.; 462 a. F. [2]) I, 493 a. C.

[3]) I, 509 b. A.; quoniam vero quibusdam omnis satisfactio poenitentialis videtur determinate esse apud Deum ac limitata, ita ut omnis minor necessario suppletione indigeat, cui si hic quod deest additum non fuerit, in purgatorio supplebitur; si quid autem supra quam limitatum est apud Deum habuit de iniunctione sacerdotali, illud esse superfluum vel iniquum; cf. sq.

[4]) I, 510 a. G.; quia ergo contingere potest, et in eodem genere peccati diversis confessoribus sollerter ac studiose agentibus, diversae et naequales iniungendae videantur satisfactiones . . . . pie credimus et sentimus, quia utraque satisfactio grata est Deo et accepta et utraque sufficit, licet inaequales sint ipsae et aequalia peccata, pro quibus

durch das Bußsakrament wirklich getilgten Sünden, worin, wie wohl zu beachten, ein sehr beweglicher Faktor und stärkster Antrieb zur großherzigen persönlichen Buße — außer der sakramentalen — liegt, gar keine eigentlichen vindikativen Strafen mehr zurückbleiben, sofern die auferlegte sakramentale Buße genau und im rechten Geiste vollzogen ist.[1]) Dadurch ist natürlich die Anwendung medizinalen und prüfenden Leidens durch Gott auch nachher keineswegs ausgeschlossen.[2]) Die sakramentale Buße ist also ein sehr gnädiges Geschenk Gottes für die Beichtenden und macht das Sakrament auch für die, welche erfolgreich innere Buße üben, in einer weiteren Weise sehr wertvoll. Sie geht weit über den Wert der vielleicht an sich schwereren, klösterlichen oder gerichtlichen Strafe hinaus,[3]) weil ihr eine weit über ihre eigene Natur hinausreichende sakramentale genugtuende Kraft innewohnt. Deshalb soll der Beichtvater durch wohlerwogene Abmessung und durch Befragung der Pönitenten über die willige Annahme der Buße ihre Verrichtung möglichst zu sichern suchen.[4]) Der Pönitent aber soll die Buße sehr sorgfältig verrichten.[5]) So wenig wie die vergebenen

---

iniunguntur; illam enim reputamus satisfactionem sufficientem, quae de consilio ecclesiae iniungitur; cf. I, 590 a. F.; die Vorschriften der Bußbücher sind also nur Ratschläge für die Beichtväter, vielleicht gar nur für Handhabung der äußeren Kirchenzucht; I, 508 b. H.

[1]) I, 489 b. B.; cum cuim poenitentiale iudicium et poenitentialis iustificatio totaliter intellecta futuram iustificationem totaliter evacuet, necesse est ut pars partem (sc. evacuet); si quis . . . . poenam, quae sibi a praecone spirituali, id est confessore iniuncta est, non solum sustinuerit, sed velut divinae iustitiae exsecutor . . . . ac diligenter contra seipsum pro Deo et propter Deum expleverit, futuri iudicii iustificationem, quae aeternae damnationis et sine fine cruciatus est, indubitanter evadit.

[2]) I, 503 b. B.; quod vero adiicit ad poenam satisfactionis, multum abutitur nomine satisfactions et nomine poenae, magis enim sacramentum (im weiteren Sinne) est et medicina.

[3]) I, 509 a. [4]) I, 590 a. G.

[5]) I, 508 a. G.; bei innerlich zu wertenden Bußwerken (opus operans) ist zur Wirksamkeit der sakramentalen Buße der Gnadenstand erforderlich, nicht bei rein äußerlichen (opus operatum).

Sünden bei einem Rückfalle in die Sünde wiederkehren,[1]) so wenig auch die einmal sakramental getilgten Strafen. Manche glauben dies zwar bei gewissen Sünden, die sich unmittelbar gegen Gott und den erhaltenen Sündennachlaß richten,[2]) andere bei jedem Rückfall in schwere Sünde.[3]) Anlaß dazu gab die Parabel vom unbarmherzigen Knecht, der jedoch nach W. die bereits erlassene Schuld nur darum doch noch abbüßen mußte, weil dies der Größe des schnöden Undankes genau entsprach, die er dem Herrn durch seine Unbarmherzigkeit gegen den Mitknecht bewiesen.[4]) Wilhelm hält also daran fest, daß die gnädige sakramentale Strafzumessung, oder besser Strafnachlassung, keineswegs eine nur bedingungsweise,[5]) sondern eine andauernd vollgültige ist. Nur dies entspricht der Würde des kirchlichen Schlüsselamtes[6]) und des sakramentalen Bußgerichtes als solchen,[7]) wenn dieser Name auch sein Wesen durchaus nicht erschöpft,[8]) sondern mehr auf gewisse äußere Ähnlichkeiten zurückgeht.[9])

Aus der wirklichen strafabmessenden Gewalt des kirchlichen Schlüsselamtes im Bußsakramente entwickelt sich für W. die Lehre vom Ablasse[10]), den er gegen heftige Angriffe zu verteidigen hat. Man bemängelte, daß die Ablässe in entwürdigender Weise für Geld käuflich seien, und daß sie den Bußeifer und die Sittenstrenge gefährdeten.[11]) Gegen das erstere sucht W. geltend zu machen, daß die Geldleistung an sich den Ablaß nicht erkaufe, daß vielmehr auch eine materielle Leistung für einen geistlichen Zweck[12]) ein gutes Werk und durch die Nachsicht Gottes zum Austausch gegen andere Bußwerke wohl geeignet erscheine.[13]) Das zweite Bedenken sucht er dadurch zu entkräften, daß

---

[1]) I, 500 b. G. [2]) I, 501 a. D. [3]) I, 501 b. A.
[4]) I, 502 b. G.; 503 b. C.
[5]) I, 501 b. C. [6]) I, 509 b. D. [7]) I, 478 b. E.
[8]) I, 500 a. H.; 509 a. C.; 503 b. C.
[9]) I, 482 a. F. [10]) I, 509 b. D. [11]) I, 550 a. F. sq.
[12]) I, 551 a. C. sq.; 552 b. G.
[13]) I, 550 a. H. sq.

ein gewissenhafter und kluger Mensch sich der Ablässe wegen persönliche Bußwerke nicht wohl sparen könne; denn nur für die Strafen bereits vergebener Sünden treten die Ablässe ein, die Sündenvergebung selbst aber sei nie zweifellos.[1]) Sonst dürfte Gott auch die seitens der Schlüsselgewalt der Kirche festgesetzte sakramentale Buße nicht mit so reicher genugtuender Kraft eigens ausstatten; die Kirche wendet eben bei der Ablaßerteilung nur diese gleiche Vollmacht außerhalb des Sakramentes an, um die im Sakramente der Buße bereits auferlegten Bußwerke in leichtere gute Werke umzuwandeln oder ganz zu erlassen.[2]) Daher steht auch die Gewalt, Ablässe zu erteilen, nur den Trägern der Fülle der kirchlichen Schlüsselgewalt für ihre Untergebenen zu.[3]) Für den Begriff des thesaurus ecclesiae als weiterer Grundlage der Ablaßerteilung finden sich bei W. erst einige Ansätze. Die Kirche spendet zum Beispiel bei Erteilung der Kreuzfahrerablässe gewissermaßen aus dem Königsschatze Christi, der Nachlaß, Gnade und Ehre in Fülle enthält, um ihm Streiter zu dingen.[4]) Die Heiligen, welche in einem von Ablaßgeldern errichteten Heiligtum verehrt werden sollen, ersetzen diese Ablässe gewissermaßen durch ihr Gebet bei Gott.[5]) Die hohe genugtuende Gewalt oft geringfügiger Ablaßwerke wird ihnen bei Gott durch das Gebet der Kirche erreicht,[6]) dessen Wirksamkeit seinerseits sich nicht nur auf die Barmherzigkeit Gottes, sondern auch auf die Verdienste der Gemeinschaft seiner Heiligen stützt.[7])

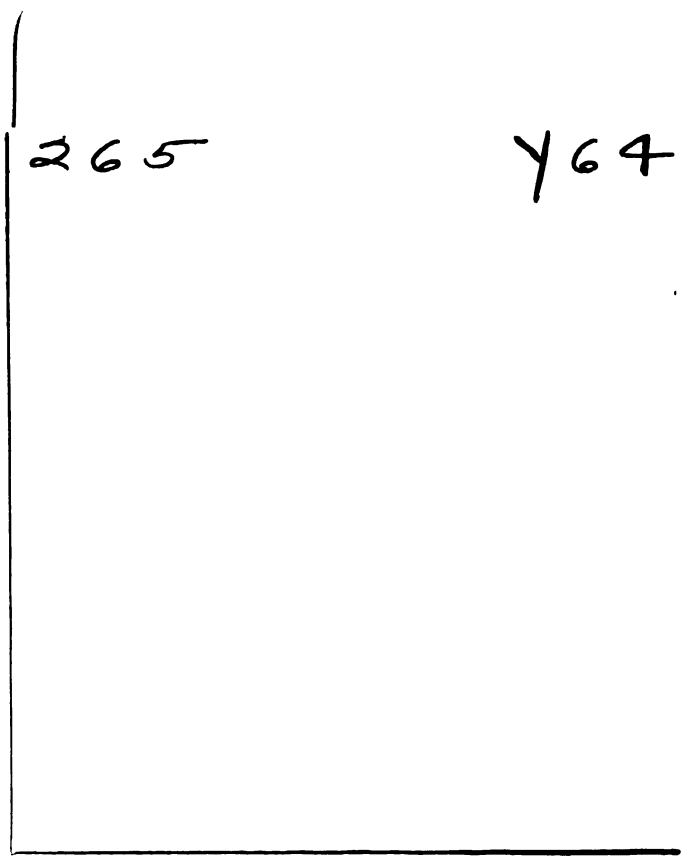
---

[1]) I, 550 b. G. [2]) I, 551 a. C.

[3]) I, 553 a. A.; dazu gehören die Verstorbenen nicht; die fürbittweise Zuwendung der Ablässe an sie erwähnt W. nicht, obwohl er sich gern mit dem Gedanken liebevoller Fürsorge für ihr Heil befaßt und im allgemeinen zu Gebet, Almosen und guten Werken für sie auffordert; de Un. I, I; c. 61; I. 678 b. F.

[4]) I, 551 b. D. [5]) I, 552 b. E. [6]) I, 551 a. A. [7]) I, 537 b. C.

This book is due two weeks from the last date stamped below, and if not returned at or before that time a fine of five cents a day will be incurred.


265
Y64